This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

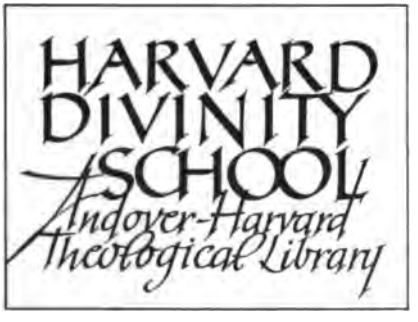
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

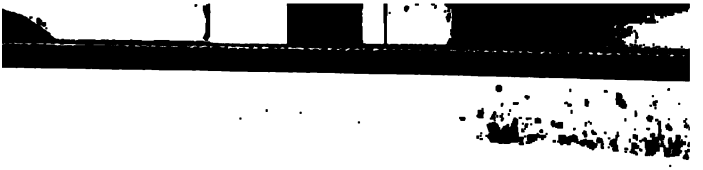
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

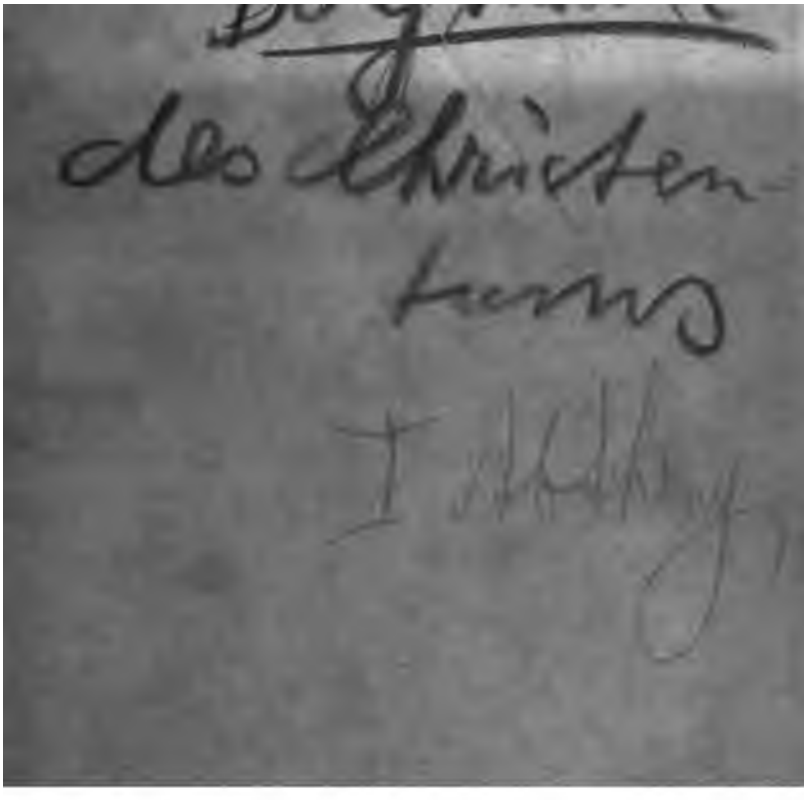
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library





Apologie
des Chriſtenthums.

Von

Franz Hettinger,
der Philoſophie und Theologie Doctor, der letzteren Profeſſor an der Hochſchule zu Würzburg.

Zweiter Band.
Die Dogmen des Chriſtenthums.

Mit Approbation des hochw. Erzbiſchofs von Freiburg.

Sechste, auf's Neue durchgeſehene und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1885.
Zweigniederlaſſungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die Dogmen

des

Chriſtenthums.

Von

Franz Hettinger,
der Philoſophie und Theologie Doctor, der letzteren Profeſſor an der Hochſchule zu Würzburg.

Erſte Abtheilung.

Sechste, auf's Neue durchgeſehene und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1885.
Zweigniederlaſſungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Entered according to Act of Congress, in the year 1885, by *Joseph Gummersbach* of the firm of B. Herder, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress, at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

BT
1101
.H5
1885
v.2
pt.1

Vorwort.

Zur ersten Auflage.

Später, als erwartet wurde, tritt hiermit der zweite Band vor die Oeffentlichkeit. Mehrfache Abhaltungen und anderweitige Berufspflichten hatten die Arbeitskraft getheilt; außerdem durfte der Verfasser es sich nicht erlassen, seinem Buche, welches einen so reichen Stoff in dem engen Rahmen von wenigen Vorträgen zur Darstellung bringen soll, jenen Grad wenigstens von Reife zu geben, welchen die Größe und Erhabenheit des Gegenstandes wie der Zweck der Arbeit selbst unbedingt fordern.

In Bezug auf die Grundsätze und Methode, welche uns in der Entwicklung der christlichen Lehre geleitet haben, hat der Unterzeichnete sich bereits früher ausgesprochen und bis jetzt keinen Anlaß gefunden, von denselben abzuweichen. Wer als Diener und Vertreter der Kirche gelten will, muß eben das kirchlich Gültige aussprechen. Darum suchten wir zu bauen auf den sicheren Grund, den unsere Väter gelegt, und das Kapital zu verwerthen, das die Vorzeit uns erworben hat. Doch dieß sollte nicht geschehen in bloßer, einseitiger Repristination; hat ja auch die Individualität der Völker und selbst des Einzelnen in der Kirche ihr Recht, das ihnen

nicht verkümmert werden ſoll noch kann; und jede Zeit wie jede Culturepoche ſtellt neue Aufgaben. Wo aber die Einzelnen ſich vertiefen in das Geſammtbewußtſein der Kirche, die Nachgeborenen ſich befruchten laſſen vom Geiſte der Vorzeit, da werden alle ſcheinbaren Gegenſätze ſich ausgleichen. An und für ſich iſt kein Zwieſpalt vorhanden; denn der Geiſt, der in der Kirche lebt, iſt Einer und unvergänglich.

In dem Dienſte dieſes Geiſtes, der ein Geiſt der Wahrheit iſt und des Friedens, wollte der Verfaſſer arbeiten; ſeinem Urtheile ſei darum Alles unterworfen.

Würzburg, am Pfingſtfeſte 1866.

Zur dritten Auflage.

Nicht mit Unrecht hat man die Apologie in ihrer weiteſten Bedeutung als eine der wichtigſten Aufgaben der Theologie der Gegenwart bezeichnet. Den deſtructiven Beſtrebungen gegenüber, die nicht bloß das eine oder andere Dogma zum Gegenſtand ihrer Angriffe gewählt haben, ſondern daran ſind, die tiefſten Fundamente des chriſtlichen Glaubens und mit ihm alles wahrhaft menſchlichen Lebens zu untergraben, war Plan und Richtung unſerer Arbeit von vornherein vorgezeichnet. Es ſollte das großartige, ſtreng in ſich geſchloſſene Syſtem der chriſtlichen Religion dargeſtellt werden, wie es ſich auf den ſicheren Grund der göttlichen Thaten aufgebaut, und in dem organiſch gegliederten Zuſammenhange ſeiner erhabenen Myſterien in das Leben der Menſchheit eingeſenkt

hat, wie in ihm eine Fülle von Ideen niedergelegt ist, die den Geist in seiner Tiefe erfassen und allseitig befriedigen, wie ihm endlich eine Lebenskraft entspringt, durch welche für den Einzelnen wie für das Geschlecht die Möglichkeit seiner Wiedergeburt und höchsten Vollendung gegeben ist für alle Zeit.

Die Grundgedanken für unsere Darstellung hatten wir außer der heiligen Schrift großentheils den Werken der Väter und den Entwicklungen der classischen Scholastik entnommen, denen die gesicherten Resultate der neueren Forschung, jene theils bestätigend, theils weiterführend, harmonisch sich einfügen sollten. Daß die Durchführung dieses Planes nicht wenige Schwierigkeiten biete, dessen war sich der Verfasser von Anfang an wohl bewußt; doch die Freunde, die unser Buch in vielen Kreisen sich gewonnen, gaben die tröstende Ueberzeugung, daß der von uns betretene Weg im Ganzen kein verfehlter war.

Die neue Auflage dieser letzten Abtheilungen ward Anlaß, dieselben auf's Neue einer Prüfung zu unterstellen, Einzelnes zu erläutern und zu verbessern; im Wesentlichen haben sie eine Aenderung nicht erfahren.

Würzburg, am heiligen Weihnachtsabend 1868.

Zur vierten Auflage.

Durch diese neue Auflage unseres Werkes ist es möglich geworden, das Wesentliche aus der dogmatischen Constitution des Vaticanischen Concils über die Kirche Christi in gleicher Weise vorliegendem Bande einzufügen, wie dieß bereits im

ersten bezüglich der Constitution über den katholischen Glauben geschehen ist. Wir haben diese Lehrbestimmungen der Kirche mit desto größerer Genugthuung aufgenommen, als wir in denselben nur eine neue und auctoritative Bestätigung unserer in den früheren Auflagen gegebenen Entwicklungen erkannten. Jener Bewegung aber, welche in der jüngsten Zeit gegen die Vaticanischen Beschlüsse sich wandte, hier zu gedenken, war ein Anlaß nicht gegeben. Uneins in ihren Grundsätzen, unklar in ihren Zielen, ist sie rascher, als Manche glauben mochten, im Niedergange begriffen. Das Princip der Spaltung hat eben seine Consequenzen geltend gemacht; und bei allen Anklagen, die sie gegen die Kirche hatte, ist nicht ein einziger neuer Gedanke ausgesprochen worden, der eine besondere Berücksichtigung und Widerlegung verdiente. War sie doch, Manchen vielleicht ihrer Anhänger unbewußt, von Anfang an nur ein Ausläufer einer anderen und viel mächtigeren Bewegung, die Deutschland und die europäische Gesellschaft ergriffen hat.

Jene Einheit der Weltanschauung nämlich, wie sie vom Princip des Christenthums und der katholischen Kirche auf alle Gebiete der Wissenschaft ausgegangen, und in Staat und Sitte, Recht und Gesellschaft, Ehe und Familie, Erziehung und Schule, Gesetzgebung und Politik zu gesetzlichen Ordnungen sich ausgebildet hatte, die alle, unter den Gesichtspunkt des Ewigen gestellt, von hier aus ihre oberste Regel und unverbrüchliche Norm empfingen, hatte die Reformation zuerst gebrochen. Die falsche Philosophie hat die Kluft erweitert und den Gegensatz zum christlichen Princip in allen Zweigen des Wissens ausgesprochen; die Revolution hat den

völligen Bruch zur Thatsache gemacht und zum geltenden Recht zu erheben gesucht.

Unser deutsches Volk steht nun vor einer verhängnißvollen Krisis. Die ‚Laisirung der Gesellschaft', welche man im Namen der modernen Staatsidee fordert, ist nichts anderes als die Verläugnung der Principien des Christenthums auf dem Gebiete der Ehe, der Familie, der Schule, der Gesetzgebung, des öffentlichen Lebens überhaupt. Nur das Christenthum hat den abendländischen Völkern Sitte und Gesetz, mit der Auctorität die edle Freiheit, mit dem Glauben Wissenschaft und Bildung, jenen idealen Aufschwung gegeben, der ihre Geschichte charakterisirt und ihnen die Hegemonie in der Welt verlieh; wird dieses aus dem öffentlichen Leben verbannt, dann tritt an die Stelle des Cultus der Ideale der Mammonismus, an die Stelle der christlichen Glaubenslehre die Dogmatik des Egoismus. Dann tritt die Fäulniß ein im Völkerleben, welche die Gesellschaft zersetzt und alle sittliche Kraft tödtet, welcher einst das Römerreich erlegen, und deren bittere Frucht in der Gegenwart jenes Land zuerst kosten mußte, das durch seine Revolution die Wiege der modernen Staatsidee geworden ist.

Und bei all' dem steht der vierte Stand wie eine dräuende Wetterwolke am politischen Horizont. Was kann den nahenden Sturm beschwören? ‚Viel eher thut es noth,' sagt schon Aristoteles[1], ‚die Begierden auszugleichen als den Besitz. Denn die Menschen begehen nicht bloß wegen der nothwendigen Bedürfnisse, wie Hunger und Durst, Unrecht, sondern um ihre Begierden zu stillen; ja die größten Verbrechen ge-

[1] Polit. II. 4.

ſchehen wegen ausſchweifender Gelüſte, nicht wegen der nothwendigen Bedürfniſſe. Die Schlechtigkeit der Menſchen iſt ein unerſättliches Ding; ſie fordern immer mehr in's Endloſe fort; denn grenzenlos iſt die Natur der Begierde, für deren Befriedigung der große Haufe lebt.'

Die Sache Chriſti und ſeiner Kirche iſt darum mit jedem wahren Fortſchritte der menſchlichen Geſellſchaft ſolidariſch verbunden. Denn in ihm ſind uns offenbar geworden die ewigen Ideen der Gerechtigkeit und Liebe, die allein die bleibenden Grundlagen der bürgerlichen Ordnung bilden; und den Einzelnen wie den Völkern wird kein Heil, bis ſie ſich wieder beugen vor ſeiner göttlichen Wahrheit. Losgeriſſen von ihm, in dem unſere Geſchichte und unſere Größe wurzelt, ſind ſie nur noch wie ein welkes Blatt, das der herbſtliche Sturm von den Bäumen ſchüttelt, umhergetrieben von jedem Winde falſcher Lehre, bis der Fuß eines Mächtigeren ſie zertritt.

So gilt denn heute noch, was ein Vater der früheſten Jahrhunderte ſprach [1]: ‚Wie das Meer, wenn es nicht durch das Zuſtrömen von Flüſſen und Quellen genährt würde, längſt ſchon vertrocknet wäre, ſo wäre auch die Welt, hätte ſie nicht das Geſetz Gottes und die Propheten gehabt, aus welcher ihr Gerechtigkeit, Sanftmuth, Erbarmen und die Lehre der Wahrheit zufließen, längſt ſchon in Bosheit veraltet und unter der Menge der Sünden erſtickt.'

Würzburg, 19. April 1872.

---

[1] Theoph. ad Autolyc. II. 14.

Zur fünften Auflage.

Was vor sieben Jahren bei Abfassung des Vorwortes zur vierten Auflage in banger Ahnung des Kommenden gefürchtet wurde, ist in erschreckender Weise eingetreten. Eine Krankheit zum Tode frißt am besten Mark des deutschen Volkes, und das verflossene Jahr hat uns einen Blick thun lassen in den Abgrund, der zu unseren Füßen gähnt, in dem alles edlere Leben der Nation, Religion, Sitte, Bildung untergehen wird, wenn nicht eine höhere Gewalt den zerstörenden Mächten Halt gebietet.

Ein deutsches Kaiserwort ist gesprochen worden, mahnend, warnend. Es hat nur ausgesprochen, was Tausende längst vorher gedacht und gesagt hatten: ‚Dem Volke muß die Religion erhalten werden.‘

Doch wie kann und soll dieß geschehen?

‚Culturkampf‘ und ‚Socialistengesetz‘ fassen wie in eine kurze Formel den ganzen Jammer zusammen, der auf unserm Deutschland liegt. Die Religion muß dem Volke erhalten bleiben; aber nur jene Religion kann uns retten, die als eine Freie ebenbürtig neben der weltlichen Gewalt steht, die nicht eine Magd geworden des Staates, nicht ein Werkzeug ist im Dienste wechselnder politischer Interessen, ohne Würde und inneren Halt, sich selbst nicht achtend, von den Völkern verachtet und gehaßt; jene Religion, deren Bekenner, weil theuer von Christus erkauft, nicht Menschenknechte werden dürfen (I Cor. 7, 28). Sie, aber auch nur sie ist es, welche unserm Volke einen Heilquell aufschließt, aus dem es neues Leben trinken und gesunden mag.

Von ihr gilt dann auch Augustin's Wort (Ad Volusian. Ep. CXXXVI): Hic laudabilis reipubli-

cae salus; neque enim conditur et custoditur optime civitas, nisi fundamento et vinculo fidei firmaeque concordiae, cum bonum commune diligitur, quod summum et verissimum Deus est, atque in illo invicem se diligunt sincerissime homines, cum propter illum se diligunt, cui, quo animo diligunt, occultare non possunt.

Würzburg, an Petri Stuhlfeſt 1879.

Zur ſechsten Auflage.

Es iſt ein begehrenswerther Vorzug, wie es Manchem dünken mag, deſſen ſich der Schriftſteller außerhalb der katholiſchen Kirche rühmen darf. Ihm iſt es geſtattet, ſein eigenes Syſtem aufzuſtellen, ſeine beſonderen Anſchauungen zu verkünden, eine Schule zu gründen und Anhänger zu werben von dem ſtreng orthodoxen Lutherthum an durch alle Schattirungen des Proteſtantismus bis zu dem Deismus der Gegenwart.

Nicht ſo der katholiſche Theologe. Was er zu verkünden hat, iſt nicht bloß das Ergebniß ſeiner individuellen Ueberzeugung, ſondern die Lehre der Kirche, die ganze Lehre der Kirche, nur die Lehre der Kirche. So erſcheint er gebunden, und jener frei. Doch er darf in einem höheren Sinne mit Iphigenie ſprechen:

‚Folgſam fühlt' ich mich erſt wahrhaft frei.'

Denn er weiß, daß es die Wahrheit ſelbſt iſt, welcher er in freier Entſcheidung ſich hingegeben, wie der Wanderer dem erprobten Führer, daß ſie ihn leite durch die verworrenen Pfade der Wiſſenſchaft. Darum iſt er erlöst von dem Drucke ſteter Ungewißheit und lähmenden Zweifels, von der Trauer über

die Unzulänglichkeit aller menſchlichen Forſchung, frei von ſich ſelbſt, der wechſelnden Stimmung ſeines geiſtigen Lebens und den täuſchenden Einflüſſen der Leidenſchaft, frei von ‚den Gedanken, die das Herz quälen‘ [1]. Wer dagegen außer der Kirche ſteht, wird nimmer der Beſorgniß los, daß er vielleicht morgen widerrufen muß, was er heute als unumſtößliche Wahrheit gelehrt hat, und die neue Auflage ſeines Werkes nothwendig darum eine ‚gänzlich umgearbeitete‘ ſein wird. Denn nur in der Kirche iſt ächtes, religiöſes ‚Wiſſen‘, außer ihr nur ‚Meinungen‘ [2]. Darum ſind jene, die draußen ſtehen, ‚unbeſtimmt in ihren Lehren und ſchwankend und voll Widerſpruch unter ſich‘ [3].

Das aber iſt der unſchätzbare Segen, den wir Alle empfangen, die wir uns und unſer Amt in den Dienſt der Kirche geſtellt und, ſo weit es uns gegeben war, von ihrem Geiſte befruchten ließen; was wir gearbeitet und geſchaffen, iſt nicht wie ein Wort, geſchrieben in den Staub, das der kommende Tag zerſtört, ſondern es bleibt, weil aus Gott entſtammt, uns und unſeren Schülern ein ‚Κτῆμα ἐς ἀεί‘.

---

[1] Hiob 17, 11. [2] Clem. Alex. Strom. VII. 16.

[3] Hilar. in Ps. I. 3: Quorum sermo in orbem semper et circulum erroris inflexus, nihil tenens et in nullo consistens, indefinitae sententiae cursu recursuque jactatur. Euseb. H. E. IV. 22: Ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισήγαγεν. Iren. C. Haeres. I. 9, 5: Οἱ πατέρες αὐτοὶ τοῦδε τοῦ θυμοῦ (μύθου) διαφέρονται πρὸς ἀλλήλους.

Würzburg, Pfingſten 1885.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß

zur ersten Abtheilung des II. Bandes.

	Seite
Vorwort	V
Erster Vortrag. Grund- und Aufriß	1
Bemerkungen	75
Zweiter Vortrag. Der dreieinige Gott	77
Bemerkungen	150
Dritter Vortrag. Schöpfung und Engelwelt	153
Vierter Vortrag. Das Hexaëmeron	184
Fünfter Vortrag. Die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare	221
Bemerkungen:	
I. Das Alter des Menschengeschlechtes	277
II. Die Sündfluth	303
Sechster Vortrag. Urzustand und Paradies	309
Bemerkungen	366
Siebenter Vortrag. Sündenfall und Erbsünde	370
Achter Vortrag. Die Menschwerdung des Sohnes	439
Bemerkungen	494
Neunter Vortrag. Die Gottesmutter	497
Zehnter Vortrag. Christus der Hoheprieſter	528

Erſter Vortrag.

Grund- und Aufriß.

Der Beweis des Geiſtes und der Kraft. — Die Frage der Menſchheit und die Antwort der Menſchheit. — Die Antwort des Chriſtenthums. — Die Vorſehung. — Die Antwort des Chriſtenthums und die Antwort der Philoſophie. — Der Tod im Heidenthum und im Chriſtenthum. — Die Unſterblichkeit im Heidenthum und Rationalismus und das ewige Leben in Chriſtus. — Das Uebel und Böſe in der Welt. — Erklärungsverſuche: Dualismus, Pantheismus, Präexiſtentianismus, Rationalismus. — Die Löſung des Chriſtenthums. — Der Schmerz. — Die ſittliche Ohnmacht und die Gnade. — Ihre Wirkungen. — Das Gebet. — Nähere Beſtimmung des Weſens der Gnade. — Chriſtus und die Chriſten. — Die Offenbarungstrinität als Erſcheinung der immanenten Trinität. — Das Weſen des Chriſtenthums. — Es iſt die abſolute Religion. — Darum in ihm die tiefſte Befriedigung der menſchlichen Natur. — Das Princip der chriſtlichen Sitte. — Die göttlichen Tugenden. — Die Vollendung. — Bemerkungen.

Chriſtus iſt erſchienen in der Fülle der Zeiten als die letzte, höchſte Offenbarung[1]. Wunderbar war ſein Eintritt in dieſes irdiſche Leben, wunderbar ſein Gang durch das Leben, wunderbar ſeine Vollendung, wunderbar die ganze Geſchichte ſeines Lebens; es iſt das größte, erhabenſte Phänomen, das je durch die Welt geſchritten. Wohl hatte er die Krone ſeiner ewigen Herrſchaft verborgen unter dem Schleier einer demüthigen Menſchengeſtalt, aber das Wunder,

[1] Hebr. 1, 1.

das ſtets an ſeiner Seite ging, war der Herold, durch den Gott ſeine Majeſtät vor der Welt kund gab, und dieß mit ſo entſcheidender, ſiegender, jeden Widerſpruch ausſchließender Gewißheit, in ſo zweifelloſer Weiſe, daß der Ruf eines der Zeugen ſeines Todes der Ruf der Menſchheit, der ächten, unverfälſchten Menſchennatur ſelbſt iſt, beim Anblicke dieſer gewaltigen Ereigniſſe: Wahrhaftig, das iſt Gottes Sohn!

Wohl haben wir ſein Wunderleben nicht geſehen, das die Gemüther überwältigend zum Glauben an ihn hinriß; wir ſind nicht Augenzeugen ſeiner göttlichen Thaten. Aber wären auch dieſe göttlichen Thaten nicht, oder hätten ſie für uns ihre Bedeutung und Beweiskraft verloren — der ‚Beweis des Geiſtes und der Kraft‘[1], der aus der hehren Geſtalt Jeſu von Nazareth hervorgeht, aus ſeinem Wort und ſeinem Werk uns entgegenleuchtet, iſt nur um ſo mächtiger geworden, und ergreift nur um ſo tiefer Geiſt und Herz, je mehr Jahrhunderte ſeine Schöpfung, die chriſtliche Kirche, zählt, und je weiter der Strom von ſeiner Quelle ſich entfernt, der er entſprungen.

‚Der Naturforſcher, der ein Samenkorn öffnet und zerlegt, vermag auch mit dem ſchärfſten und aufmerkſamſten Blicke nicht zu erkennen, welche Pflanzenbildung dieſes Korn potentiell und ſubſtantiell ſchon in ſich trägt, vermag nicht die Geſtalt zu zeichnen, zu welcher es emporwachſen wird. So waren nicht bloß Heiden, die Chriſten ſelber noch weit entfernt, die weltbildende Macht und Tragweite der geiſtigen und ſittlichen Kräfte zu überſchauen, welche in dem Schooße ihrer Genoſſenſchaft niedergelegt, ihrer Pflege und Verwaltung anvertraut waren. Vor unſern Augen dagegen breitet ſich die faſt zweitauſendjährige Geſchichte des Chriſtenthums aus, unſer Blick iſt im Stande, den mit innerer Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit ſich vollziehenden Entfaltungsproceß, dieſe

[1] 1 Cor. 2, 4.

ſtete Fortführung und Ausgeſtaltung zu umfaſſen und zu ermeſſen, welche nie über die anfängliche innere Weſensfülle, wohl aber und weit über die einfachen Umriſſe, die primitiven Formen und Lebensäußerungen des apoſtoliſchen Zeitalters hinausgeht.‘ [1]

Das Chriſtenthum hat in dieſer Zeit, welche ſo weit vorgerückt zu ſein ſcheint, noch keineswegs im Gewiſſen und Leben der Menſchheit alle ſeine möglichen Anwendungen gezeigt, ſeinen ganzen Gedankeninhalt ausgedrückt, ſein letztes Wort geſprochen. In einem Sinne hat es Alles geſagt vom Anfange an, in einem andern hat es noch viel zu ſagen; und die Welt wird nicht eher aufhören, als bis das Chriſtenthum Alles geſagt hat [2].

Der höchſte Beweis des Chriſtenthums, das größte, gewaltigſte Wunder, das nicht vorübergeht, das nicht allein die ſtaunenden Blicke der Zeugen feſſelt, das hinabdringt bis auf den tiefſten Grund der Seele und alle Kräfte, Anlagen und Richtungen des menſchlichen Geiſtes bleibend erfaßt und immer ſtärker, immer ſicherer zur Ueberzeugung zwingt, das iſt Er ſelbſt, ſeine Lehre, ſein Werk, die neue Welt, die chriſtliche Welt, die Er geſchaffen, die fortwirkt und fortſchafft von Jahrhundert zu Jahrhundert, als ein göttlicher Same in der ſtillen Kammer des ſinnenden Geiſtes, wie nicht minder in den weiten und weiteſten Kreiſen des großen Weltlebens.

Er ſelbſt hat darauf hingewieſen: An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen [3]. Und wieder: Thuet meine Lehre, und ihr werdet erfahren, daß ſie aus Gott iſt [4]. Es iſt die Probe des Lebens, unter Menſchen der höchſte, letzte, entſcheidende Richterſtuhl, an welchen Chriſtus appellirt; das Chriſtenthum

[1] Döllinger, Chriſtenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Vorw.

[2] Vgl. Ullmann, Weſen des Chriſtenthums. Vorw.

[3] Matth. 7, 16. [4] Joh. 7, 17.

hat ſie beſtanden, und das Chriſtenthum allein hat ſie beſtanden. Nur was göttlich iſt, befriedigt den ganzen Menſchen, nur was ewig iſt, überragt jede Zeit.

Auf die Bedeutung dieſes Beweiſes hat neuerdings ein philoſophiſcher Schriftſteller der Gegenwart hingewieſen. ‚Jede irrige und mangelhafte Beweisführung,‘ ſagt er[1], ‚erweist ſich dadurch als eine ſolche, daß ſie, als wahr angenommen, durch den Einfluß, den ſie auf unſer Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, Nachtheile nach ſich zieht und dem menſchlichen Glücke Abbruch thut, indem ſie uns in widerwärtige Stimmungen und verkehrte Handlungen verwickelt, die theils unmittelbar Unluſt, Unbefriedigung, theils mittelbar Unluſtfolgen mit- und nachziehen, dagegen die Wahrheit einer Vorausſetzung durch das Gegentheil von all' dieſem als ſolche ſich erweist.

‚Dieſer Satz bewährt ſich um ſo mehr, je größeren Einfluß Irrthum und Wahrheit auf unſer Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, auf einen je größeren Umkreis von Menſchen und je längere Dauer er ſich erſtreckt, während ein Irrthum ohne erheblichen Eingriff in unſer übriges Fühlen, Denken, Handeln für einen einzelnen Menſchen oder kleinen Umkreis von Menſchen und auf kurze Zeit auch wohl befriedigend und ſelbſt nützlich erſcheinen kann. Nun zeigt ſich aber gerade, daß der religiöſe Glaube, abgeſehen von der theoretiſchen Befriedigung, die er zu gewähren vermag, auch ſonſt um ſo größere, wichtigere, weitgreifende Vortheile, der Unglaube aber Nachtheile für den Menſchen und die Menſchheit mitführt, je weiter und tiefer dieſer Glaube oder Unglaube in das Gemüth und die Handlungsweiſe beſtimmend eingreift, und auf je längere Dauer er ſich forterſtreckt, woher es eben rührt, daß der Unglaube ſich gar nicht auf die Dauer in großem Umkreiſe erheblich geltend machen kann.‘

[1] Fechner, Die Motive des Glaubens. Leipzig, 1863. S. 120.

Wohl ist das Christenthum nicht Lehre allein, so wenig als dieß die Religion überhaupt ist, und seine Bedeutung schließt sich keineswegs in der bloßen Befriedigung der Erkenntnißsphäre ab; noch ließen sich auf diese Weise seine Wirkungen und welterneuernde Macht erklären. Es ist vielmehr, in seiner Totalität erfaßt, die thatsächliche Erscheinung der Gnade und des Heiles, eine neue Welt- und Lebensordnung, eingetreten in die Menschheit, dieselbe erfassend, durchdringend und fort und fort neues, höheres Leben schaffend, von dem Mittelpunkte aus, der zur Rechten des Vaters erhöhten und verklärten Person des Gottmenschen, wo die realen geheimnißvollen Kräfte des göttlichen Lebens strömen, der, von der Höhe sich herabsenkend in die Tiefe, Alles zu sich hinaufzieht[1] und auf die höhere, ihm ähnliche Daseinsstufe erhebt[2]. Aber es ist doch sein Wort, das uns diese höhere, neue Welt aufschließt und den Weg andeutet, der zu seinem Reiche führt, und es ist der Glaube an sein Wort, durch den wir befähigt werden zur Aufnahme seines Geistes, durch den wir eintreten in die Gemeinschaft seines Leibes und Lebens, des neuen Lebens, das er auf Erden gebracht. Die denkende Betrachtung des Christenthums geht darum nothwendig aus von der Darlegung seiner Lehre. Und zwar werden wir, ehe wir zur Betrachtung und Prüfung der einzelnen Dogmen übergehen, das System der christlichen Lehre in seinen Grundzügen darzustellen haben, da dieses, im Ganzen und Großen betrachtet, in sich selbst für jeden unbefangenen Geist den Beweis seiner Wahrheit in sich trägt. Und es wird sich uns von vornherein als ein völlig Neues, Ueber-

[1] Joh. 12, 32: Wenn ich werde erhöht sein, will ich Alles an mich ziehen.

[2] Das Christenthum ist, wie es Clemens von Alexandrien (Strom. VI. 17) und Joh. Chrysostomus (T. VII. p. 12) treffend bezeichnen, eine ‚πραγμάτων ἀλήθεια'. Wir sahen seine Herrlichkeit, voll der Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 14.

menſchliches ergeben, nicht bloß als ein Complex von Wahrheiten, vielmehr als die Erſcheinung der menſchgewordenen ewigen Wahrheit, Gnade und Heiligkeit ſelbſt, die Erlöſung der Welt und ihre Verſöhnung mit Gott, die Vollendung aller Wege Gottes vorher, der Ausgangspunkt alles Heiles nachher, der Mittelpunkt aller Geſchichte.

‚Was iſt Wahrheit?‘[1] fragt zweifelnd Pilatus Den, der die ewige, menſchgewordene Wahrheit ſelbſt iſt. In dieſer Frage hatte er das ganze, unſelige Verhängniß ausgeſprochen, das auf der alten, heidniſchen Welt lag. Was iſt Wahrheit? — Das iſt die ſchmerzvolle Frage der ganzen alten Welt, ſo lange ſie die Wahrheit noch nicht gefunden hatte, die Chriſtus iſt; das war der verzweifelte Ruf, der auf Millionen Lippen ſchwebte und die innere Qual ſo Vieler offenbarte, die umſonſt ſich bemüht hatten, das verſiegelte Buch des Lebens zu öffnen, das dunkle Räthſel des Daſeins zu löſen[2]. Wie haben ihre edelſten, beſten Geiſter gerungen, wie haben ſie das Morgen- und Abendland durchwandert, mühſam ihre Syſteme gebaut, die am nächſten Tage haltlos zuſammenbrachen! Was iſt Wahrheit? Welches iſt die Bedeutung dieſes Lebens? Woher bin ich? Wohin gehe ich? — Bin ich nur, was auch das Thier iſt, aus Staub geboren, hervorgegangen aus dem Nichts, das einen Augenblick ſich ſonnet an dem Geſtirne des Tages, um nach kurzem Daſein wieder zurückzuſinken und unterzugehen in der dunkeln, ewigen Nacht? Iſt dieſes Leben nur ein Traum, aus dem es kein Erwachen gibt, ein planloſer, wirrer Wechſel von Luſt und Wehe, in deſſen engem Kreiſe ſich alles Leben und Streben des Men-

[1] Joh. 18, 38.

[2] Oedipus iſt der Repräſentant des Griechenthums. Es hat das Räthſel des Lebens, wenngleich ſcheinbar löſend, doch nicht gelöst. Es hatte die Gottheit vermenſchlicht (Herodot. Hist. I. 131), darum mußte es untergehen.

schen bewegt und abschließt; oder ist er auf eine unendliche Zukunft angelegt und eine ewige Aufgabe ihm vorgesetzt? Oder ist dieses irdische Leben vielmehr eine Durchgangsstufe, eine Läuterungs- und Prüfungszeit, bis endlich der Unterschied zwischen Gut und Bös, wie er jetzt im Gewissen sich ankündet, volle objective Realität wird, in eine letzte Scheidung, die Scheidung zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, ausläuft und so sich vollendet?

Das ist die Frage, die der Mensch hat, ist er kaum hereingetreten in's Leben; ist sie gelöst, richtig und hinreichend gelöst, dann begleitet sie ihn wie ein freundlicher Führer durch's Leben, und selbst aus der Tiefe und dem Dunkel des Grabes quellen Ströme der Hoffnung. Unbeantwortet mag er einen Augenblick sie vergessen im Lärm des Tages und sich betäuben im Taumel der Lust; aber immer wieder taucht sie vor ihm auf, tritt ihm entgegen auf allen Pfaden, die er geht, wie ein düsteres Gespenst, das keine Zauberformel zu bannen im Stande ist.

Mit großer Naturwahrheit und ergreifend hat uns ein Schriftsteller [1] des zweiten Jahrhunderts dieses ohnmächtige, verzweifelte Ringen nach Wahrheit geschildert. Man fühlt es durch, es war die Geschichte seines eigenen Lebens, die er uns hier mittheilt, und so Vieler seiner Zeit. Wir entnehmen aber die Vergleichungspunkte gerade deßwegen der antiken Welt, weil es keinem Zweifel unterliegt, daß Griechen und Römer im höchsten Sinne Culturvölker waren, zu deren Geisteswerken in der Sphäre rein menschlichen Wissens und Könnens jede nachfolgende Periode zurückkehren, mit denen jeder Nachgeborene seinen Geist befruchten muß. Außerdem liegt das Resultat ihrer gesammten Entwicklung vom Beginn

[1] Recognit. (Pseudo-) Clementis L. I. 1. sqq. (ap. Coteler. Pat. Apost. T. I. p. 492 sqq.). Ebenso schildern Justinus d. M. (Dial. c. Tryph. c. 2—8) und Tatian ihre Schicksale (vgl. Daniel, Tatian der Apologet. Halle, 1837. S. 9 ff.).

bis zur Blüthe und zum Verfall als ein hiſtoriſch abgeſchloſſenes Geſammtbild vor uns. Sie ſind deßwegen die ebenbürtigſten Repräſentanten der ganzen vor- und außerchriſtlichen Welt.

‚Von früher Jugend,‘ ſagte er, ‚hatte ich mich der Keuſchheit befliſſen, während jedoch meinen Geiſt Gram und Sorge umfangen hielten; denn es kam mir der Gedanke, ich weiß ſelbſt nicht wie, an den Tod, und nun fragte ich mich: Wird es für mich ein Leben geben nach dem Tode, oder werde ich in das Nichts zurückkehren, aus dem ich hervorgegangen bin — wird dann nach dem Tode dieſes Lebens nicht mehr gedacht werden und Alles untergehen in der Vergeſſenheit die endloſe Zeit hindurch, ſo daß auch die letzte Erinnerung an uns verſchwindet?[1] Auch die Frage bewegte mich, wann die Welt geſchaffen wurde, und ob ſie überhaupt geſchaffen wurde; was da war, ehe ſie wurde, oder ob ſie immer war. Denn es ſchien mir klar: war ſie geworden, dann mußte ſie auch wieder untergehen. Geht ſie aber unter, was wird dann ſein? Wird dann nicht Vergeſſenheit und Stillſchweigen Alles bedecken? Oder wird etwas ſein, was der Verſtand der Sterblichen jetzt nicht zu ahnen im Stande iſt?

‚Indem ich dieſe und ähnliche Gedanken immer in meiner Seele umhertrug, empfand ich ein Uebermaß von Gram, und meine Kraft ſchwand dahin; und was das Härteſte war, wenn ich es einmal verſuchte, dieſe Sorgen abzuſchütteln, dann ſtrömte die Sorge nur noch mächtiger auf mich ein.

[1] Si supremus ille dies non extinctionem, sed commutationem affert loci, quid optabilius? sin autem perimit ac delet omnino, quid melius, quam in mediis vitae laboribus obdormiscere et ita conniventem somno consopiri sempiterno? Das war das Ergebniß der Unterſuchungen Cicero's über die Unſterblichkeit der Seele (Tuscul. I. 49). Ebenſo Platon (Apolog. Socr. p. 40). Schon bei dem bloßen Worte des Sokrates von der Unſterblichkeit läßt Platon (Rep. X. p. 608) die Zuhörer in Staunen und Verwunderung gerathen.

Denn es lebte etwas in mir, was mich nicht ruhen ließ, nämlich das Verlangen nach Unsterblichkeit. Wie nämlich der Ausgang der Sache es lehrte und die Gnade des allmächtigen Gottes es mir zeigte, dieser Drang der Seele war es, der mich zur Untersuchung der Wahrheit und zur Anerkennung des wahren Lichtes trieb.

‚So besuchte ich denn die Schulen der Philosophen, um von ihnen zu lernen. Aber da fand ich nichts als ein beständiges Behaupten und Bekämpfen von Lehrsätzen, Streitigkeiten ohne Ende[1]. Wenn da die Behauptung ausgesprochen wurde, die Seele sei unsterblich, so wünschte ich mir Glück; dagegen ging ich mit Trauer hinweg, wenn Einwendungen vorgebracht und behauptet wurde, sie sei sterblich; für keine der beiderseitigen Meinungen aber erlangte ich Gewißheit. Nur das erkannte ich, daß die Meinungen und Ansichten nicht nach der Natur der Dinge, wie sich diese in Wahrheit verhalten, sondern nach subjectiven Anschauungen und von der Natur entstellt ausgesprochen wurden[2]. Und dieß schmerzte mich um so mehr in tiefster Seele, weil ich auf der einen Seite keine feste Ueberzeugung gewinnen, andererseits aber auch nicht meinen Wissenstrieb ersticken konnte.

‚So sprach ich dann tief bedrängt zu mir selbst: Was quälst du dich vergebens, da doch Alles bald ein Ende haben wird? Bin ich nach dem Tode nicht mehr, dann waren alle Sorgen umsonst; bleibt mir aber ein Leben nach dem Tode, so will ich fromm und nüchtern leben, damit ich nicht, wie die Philosophen sagen, ewige Strafe der Unterwelt dulden muß in dem schwarzen Phlegethon und dem Tartarus, wie Sisyphus oder Tityus oder Ixion oder Tantalus. Aber dem entgegen sagte ich mir wieder: Das Alles sind ja nur

[1] ‚Viele Führer bieten sich an,‘ sagte Cicero (Acad. quaest. II. 3) von den Philosophenschulen seiner Zeit, ‚jeder versichert, er allein wisse den wahren Weg, und schmäht auf alle übrigen Führer.‘

[2] Ist die Lage der Geister im neunzehnten Jahrhundert eine andere?

Fabeln. Doch, wenn Alles ungewiß iſt, ſo mußt du fromm leben. Aber da kam ein weiteres Bedenken: Wie kannſt du die böſe Luſt überwinden, wenn du des gerechten Lohnes nicht gewiß biſt; und gar nicht einmal darüber gewiß, worin denn die wahre, Gott wohlgefällige Gerechtigkeit beſteht?

‚Was ſoll ich nun thun? Ich will nach Aegypten gehen und mich mit den Hierophanten und den in die Myſterien Eingeweihten befreunden, und will durch ihre Vermittlung einen Todtenbeſchwörer[1] gegen Bezahlung bitten, daß er eine Seele aus der Unterwelt citire, die ich in einer Angelegenheit befragen will. Meine Angelegenheit iſt eben dieſe, zu erfahren, ob die Seele unſterblich iſt oder nicht. — Doch ein mir vertrauter Philoſoph rieth von dieſem Vorhaben ab. Entweder, meinte dieſer, gehorcht der Geiſt dem Beſchwörer nicht, und dann glaubſt du, es ſei Alles aus mit dieſem Leben, und wirſt in noch tiefere Verzweiflung geſtürzt; oder wenn du glaubſt, du hätteſt irgend etwas hier geſehen, was kann Gutes daraus entſpringen? Denn die Todtenbeſchwörung iſt der Gottheit verhaßt und ein gottloſes Thun.

‚Mitten in dieſem Seelenleiden gelangte die Kunde zu uns, wie eine frohe Botſchaft von Gott geſendet, es ſei Einer, der den Juden das Reich Gottes predige, das Allen zu Theil werden ſolle, die ſeine Gebote und Satzungen halten.‘ —

Was hier von Dieſem, der an den Grenzen zweier Welten, der alten und neuen, geſtanden, wie von einem

[1] Schon in alter Zeit hatten die Griechen, wie Herodot (Histor. V. 92) berichtet, Todtenorakel, indem man durch geheime Mittel die Seele eines Verſtorbenen nöthigte zu erſcheinen und die an ſie geſtellten Fragen zu beantworten. Zur Zeit der Kaiſer nahm dieſe Sitte immer mehr überhand und es gab einige Nekromanten, welche die Todtenbeſchwörung als ein Gewerbe betrieben. Sueton. Ner. c. 34. Aegypten beſonders war den Alten ein Wunderland, und ſeine Prieſter hielt man ‚kundig aller göttlichen Dinge‘. Macrob. Sat. I. 14. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 445. Und die modernen Geiſterbeſchwörungen?

Justinus dem Martyrer, Tatian und so vielen Anderen unter dem ersten Eindrucke der Segnungen des Christenthums[1] uns geschildert wird, das ist der Schmerz des Geistes, ist des Menschen Loos, wird und muß es immer sein, so lange der Morgenstern noch nicht im Herzen aufgegangen ist[2], und Der noch nicht erschienen, der das Licht ist, das in die Finsternisse leuchtet[3]. Ihr Wort ist das Wort der Menschheit, so lange sie Christum noch nicht gefunden. Und indem sie aus der antiken Culturwelt, Griechenland und Rom, heraus sprechen, thun sie uns kund die religiöse Armuth und die Ohnmacht des menschlichen Geistes auch auf dem Höhepunkt seiner rein natürlichen Entwicklung. Nur Einer ist die Wahrheit, nur Er spricht das Wort, das alle Räthsel löst, alle Wunden des Geistes heilt und in der Tiefe der Seele einen Quell aufschließt, der zum ewigen Leben strömt. Das Christenthum erklärt, daß es jenes Licht besitzt, nach welchem die edelsten Geister geseufzt haben. Und daß es dieses Licht wirklich gebracht, beweist nichts so sehr als die Thatsache, daß wir, die wir in der Atmosphäre des christlichen Glaubens leben, kaum eine Vorstellung haben von der Schwierigkeit, welche die größten Denker der alten Welt über Fragen hatten, welche der Vernunft jetzt als höchst erkennbar und klar und in ihrem eigenen Wesen begründet erscheinen.

Woher bist du? Du bist aus Gott und du gehst zu Gott, und die ganze Schöpfung, die sichtbare und unsichtbare, ist aus Gott. Dem tausendfach gestalteten Irrthum gegenüber setzt das Christenthum den Glauben an den Einen Gott fest als den Grundstein und Angelpunkt des gesammten Lebens; ‚das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig

[1] Das allerdings bei dem Verfasser der Recognitionen mit judaisirenden Elementen versetzt erscheint.

[2] 2 Petr. 1, 19. [3] Joh. 1, 5.

wahren Gott.'[1] ‚Ihr Männer von Athen,' spricht Paulus auf dem Areopag, ‚ich sehe, daß ihr in jeder Weise gottesfürchtig seid, denn indem ich vorüberging und euere Bildsäulen sah, fand ich auch einen Altar, auf dem geschrieben stand: Einem unbekannten Gotte. Diesen nun, den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, verkünde ich euch. Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was in ihr ist, und der Herr ist des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhand gemacht, und nicht von Menschenhänden wird er verehrt, als bedürfe er etwas, da er Allem Leben gibt und Odem und Alles.'[2] — Das religiöse Volksbewußtsein hatte die Götter in menschlicher Gestalt sich gedacht und menschlich dargestellt, hatte ihnen menschliche Wohnungen, heilige Zellen und Tempel gebaut und ihre Bilder in denselben aufgestellt; die Philosophie aber erklärt mit Aristoteles, dem ‚Meister der Wissenden', Anaximander und Xenophanes, daß volle Gewißheit über die Götter nicht zu erlangen sei[3]; denn es sei schwierig, hatte schon Platon behauptet, den Bildner und Vater des Weltalls zu finden, — ihn Allen kund zu thun, wenn man ihn gefunden habe, unmöglich[4].

Aber das Schwierige ward vollbracht und das Unmögliche ist geschehen an dem Orte, wo diese trostlosen Aussprüche

---

[1] Joh. 17, 3. [2] Apostelg. 17, 23 ff.

[3] Aristotel. Poet. XXVI. 12. Xenophanis Fragm. bei Sextus Emp. VII. 49; VIII. 326. Diogenes Laert. IX. 52.

[4] Timaeus p. 28. Vgl. Seneca (Ep. 31): Nemo novit Deum. ‚Ganz verhüllt ist der Götter Sinn den Menschen', spricht Solon. ‚Unter den auf Erden wandelnden Menschen ist Keiner,' ruft Hesiodos aus, ‚der den Sinn des die Aegide tragenden Zeus erkannt hätte.' ‚Es ist darum gleich,' spricht Aristarch, des Euripides Zeitgenosse, ‚wohl reden oder nicht wohl reden, gleich, forschen und nichts wissen. In den göttlichen Dingen wissen die Weisen nicht mehr als die Unweisen. Will aber Einer weiser sein als der Andere, so ist es übermüthig, wenn er dieses sagt.' ‚Wir Alle sind in göttlichen Dingen Thoren, und wissen nichts,' spricht Anaxandrides, ‚denn Gott

als das Resultat aller Forschung und das letzte Wort menschlicher Weisheit erklungen waren. Was als das Einfachste, Naturgemäßeste und als unmittelbares Ergebniß des menschlichen Denkens sich jetzt uns darstellt, die Idee der Einheit und Geistigkeit Gottes, und sie in ihrer vollen Klarheit zu verkünden und überall zu verbreiten, das überstieg die Kraft des menschlichen Geistes; ein übernatürliches Princip mußte hereintreten in die Menschheit, nur Gott konnte uns Gott kennen lehren.

Und hiemit ward dem Geschlechte der Schlüssel gegeben, der ihm das Verständniß der Welt aufschließt und seines eigenen Selbst; nun ist der Schleier gefallen, der über diesem irdischen Leben und unserem ganzen Dasein ruhte [1]. Nun stellt sich uns das gesammte Universum dar als Gottes Schöpfung und Wiederschein seiner ewigen Schönheit, die überall das Siegel seiner Größe und Herrlichkeit, die Spuren der Hände trägt, die sich gebildet. Wohl ist es Staub, dieses Irdische, und vergänglich [2], aber der Ewige ist darüber hingewandelt, hat es verklärt und mit göttlichen Gedanken und Hoffnungen der Ewigkeit erfüllt; und jedes Menschenleben, kurz, wie ein kurzer Wintertag, ärmer, nackter, hülfloser als

---

allein weiß die Wahrheit,' wie Xenophanes der Eleate sagt, ‚über Sterbliche ist der Wahn verhängt.' Cf. Stobaeus, Eclogae dialecticae et ethicae. Gotting. 1801. ed. Heeren. II. 1.

[1] Non pertinacia aut studium vincendi, sed ipsa erat rerum obscuritas, quae ad confessionem ignorantiae adduxerat Socratem et jam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres; qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse, angustos sensus, imbecilles animos, brevia curricula vitae et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, dein omnia tenebris circumfusa esse dixerunt. Cicer. Acad. I. 12.

[2] Es ist nichts als Tod, was wir beim Erwachen schauen, erklärte Heraklit (ap. Clement. Alex. Strom. III. 3). Ebenso Lucretius (De nat. rerum V. 225 sqq.).

das Thier [1], aber eine Saat, ausgeſtreut in die Furchen der Zeit, um heranzureifen für die Ewigkeit. Nun iſt der Schmerz der Vergänglichkeit hinweggenommen, nun hebt vertrauensvoll das Auge des Menſchen ſich nach Oben, wo allumfaſſend wie der weite Himmelsbogen Gottes Auge, ſeines Schöpfers Vaterauge auf ihn niederblickt, Alle rufend zu ſeinem Reiche [2].

Es iſt ein Gott und ein Väter. Wer mag ermeſſen, welchen Strom von Segen dieſer Gedanke über Millionen ausgegoſſen, wer kann die Herzen zählen, die dieſes Wort hielt über dem Abgrund der Verzweiflung? Der Gang durch's Leben iſt ein ſchwerer Gang, und Keinem wird ſein Antheil geſchenkt an der gemeinſamen Noth; wer den chriſtlichen Ausdruck ‚Thränenthal' für dieſes Leben zu hart findet, und einer allzu düſteren und einſeitigen Lebensanſchauung

---

[1] Plinius Histor. natur. L. VII. prooem.: Principium jure tribuetur homini, cujus causa videtur cuncta alia genuisse natura, magna saeva mercede contra tanta sua munera; ut non sit satis aestimare, parens melior homini, an tristior noverca fuerit. Ante omnia unum animantium cunctorum alienis velat opibus, ceteris varie tegumenta tribuit, testas, cortices, coria, spinas, villos, setas, pilos, plumam, pennas, squamas, vellera. Truncos etiam arboresque cortice, interdum gemino, a frigoribus et calore tutata est. Hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abjicit ad vagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrymas et has protinus vitae principio... A suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est. Heu dementiam ab his initiis existimantem ad superbiam se genitos! Bekannt bei den Alten war die Definition des Menſchen nach Ariſtoteles (ap. Stobaeum, Florileg. 98, 60). Was iſt der Menſch? Ein Bild der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielball des Glücks, ein Bild der Unbeſtändigkeit, eine Verbindung von Neid und Unglück, das Uebrige Schleim und Galle. ‚Der ganze Menſch,' ſagt Demokrit (ap. [Pseudo-] Hippocrat. I. p. 810), ‚iſt von Geburt aus eine Krankheit.' Ilias VI. 146. Vgl. XXI. 464. Vgl. Bd. I. Abth. 2. 4. Aufl. 115 ff.

[2] Matth. 6, 9; 23, 9.

entſprungen, dem haben ſich die Geheimniſſe des Lebens noch nicht erſchloſſen, der kennt das Leben nur von ſeiner Außenſeite. ‚Es liegt ein ſchweres Joch auf dem Menſchen von Jugend an, und hart wie die Tage des Taglöhners ſind ſeine Tage.‘ [1] Die antike Welt hat bei all der heitern Erſcheinung ihres äußeren Lebens dieſes Wort der Offenbarung in vollſter Weiſe beſtätigt. Als ſolle er den Commentar zu dem Ausſpruche der Bibel geben, ſagt ſchon Homer [2]:

Alſo beſtimmten die Götter der elenden Sterblichen Schickſal,
Bang' in Gram zu leben, allein ſie ſelber ſind ſorglos.

Und Euripides [3]:

Zu leiden iſt nothwendig; wer der Götter Haß
Am beſten trägt, der iſt allein ein weiſer Mann.

Die vorzüglichſten Religionen des Orients betonen darum den Satz, daß Leben Leiden ſei; ſo der Brahmaismus, Buddhaismus, das Zend-Aveſta; die Erlöſung von der Noth des Daſeins durch die Schmerzloſigkeit, ‚Nirwana‘, iſt das Heil Buddha's. Unter den Neueren hat Schopenhauer die Nichtigkeit und Leiden des Lebens eingehend geſchildert, gegenüber dem flachen Rationalismus, deſſen Weltbetrachtung er als einen bitteren Hohn auf die namenloſen Leiden der Menſchheit bezeichnet. Dem Indier iſt deßwegen der Tod die einzige Erlöſung von der Noth des Lebens, d. i. er hat keinen Erlöſer.

Wenn der Menſch anfängt, die Härte ſeines Looſes zu empfinden, und dieſes Joch ſchwer und ſchmerzlich auf ſeine Schultern drückt, wenn er zweifelnd fragt: Warum? — wo findet er Antwort? Wir kennen die Antwort, welche die alte

---

[1] Hiob 7, 1.

[2] Ilias XXIV. 514 sq. Vgl. Odyss. IV. 197: ‚δίζυροί βροτοί‘, Iliad. XXII. 31: ‚δειλοὶ βροτοί‘. ‚Hoc generi humano dictum puta,‘ bemerkt Seneca (Natur. quaest. VI. 2), ‚quod illis subita captivitate inter ignem et hostem stupentibus dictum est: Una salus victis, nullam sperare salutem.‘

[3] Aeoli Fr. 17.

Welt hatte auf dieſe Frage, welche die Welt außer Chriſtus überhaupt hat. Der Aufblick zu den Göttern? Aber dieſe ſelbſt erſcheinen in der helleniſchen Welt unbekümmert um des Sterblichen Loos[1], vielfach ſeine Feinde und Neider ſeines Glückes[2]. Das Leben ſelbſt iſt nichts als blinder Zufall, erklärt der Vater der Geſchichtſchreibung[3], der Zufall herrſcht über die Menſchen, und nicht die Menſchen über den Zufall[4], und Tacitus iſt unſchlüſſig, ob er das unentrinnbare Schickſal oder den Zufall als den letzten Grund alles Geſchehenen anſehen ſoll[5]. Ihm blieb darum nur die Wahl: entweder ſich ſelbſt vergeſſend hinein ſich zu ſtürzen in alle Genüſſe des Lebens, oder in ſtarrer, kalter Reſignation das Unvermeidliche zu tragen:

Nur ein Spiel iſt das Leben zumal, d'rum lerne zu ſpielen,
Und vergeſſe dich ſelbſt; oder ertrage den Schmerz[6].

---

[1] Die Götter, lehrt Epikur, ſind ſelige Weſen, die ſich um die Welt und den Menſchen nicht bekümmern, ſonſt wären ſie ja nicht ſelig (Diogen. L. X. 139).

[2] So der Ausſpruch Solon's (ap. Herodot. I. 32), ‚die Götter mitſammt ſeien den Menſchen neidiſch und gar leicht erregt durch ihr Thun.' Sie täuſchen uns vielfach, indem ſie ihre Macht mißbrauchen, ſagt Euripides (ap. Plutarch. Moral. p. 17). Auf dieſe weit verbreitete Anſchauung bezieht ſich Platon (De republ. II. p. 363. 380), wenn er ſagt, die Götter ſeien nicht neidiſch dem Glücke der Menſchen. Ja, Prometheus hofft nur dann Befreiung von ſeiner Qual, wenn Jupiter, ſein Feind, demnächſt ſchmählich fällt (Aeschyl. Prom. 942. 928. 867). Theognis 402—406. Vgl. Nägelsbach, Homer. Theologie 70 ff. 317.

[3] Herodot. Histor. I. 32. Chäremon ſagt bei Cicero (Tuscul. V. 9): Vitam regit fortuna, non sapientia.

[4] Herodot. VI. 49.

[5] Mihi in incerto judicium est: fatone res mortalium et necessitate immutabili, an forte volvantur. Annal. VI. 22. Vgl. I. Bd. 2. Abth. 115.

[6] Palladas in Anthologia Pallad. X. 72.

Indulge genio; carpamus dulcia: nostrum est
Quod vivis. Cinis et manes et fabula fies.

Persius Sat. V. 151 sqq.

Reſignation, das war das einzige, das ihm blieb, wenn das Schickſal ihm Alles geraubt und die letzte Hoffnung vernichtet hatte[1]. Aber das iſt ein troſtloſes Wort, das ſich kalt wie ein eiſiger Panzer um des Menſchen Herz legt, um ſeine lebenswarme, hoffnungdürſtende Seele, das den Schmerz nicht ſtillt, ſondern nur noch tiefer nach Innen drängt, das Ruhe verheißt, aber keine Sabbathruhe, ſondern die Grabesruhe, die Stille des Kirchhofs, die das Herz tödtet, nur um nicht mehr ſein Leid zu fühlen. Der Selbſtmord[2] war darum nur die unabweisliche Folge dieſer Lehre, wie der geſammten Lebensanſchauung[3].

Mit Recht bemerkt Martenſen[4]: ‚Nach Göthe ſollen wir in correcter künſtleriſcher Selbſtbeſchränkung eine geſunde und tüchtige Menſchenexiſtenz führen, in welcher wir gelaſſene

---

[1] Nägelsbach a. a. O. V. 17.

[2] Die Verherrlichung des Selbſtmordes finden wir beſonders bei Seneca (Nat. quaest. VI. 32). Pusilla res est hominis anima, sed ingens res est contemptus animae ... Si volumus esse felices, si nec hominum, nec deorum, nec rerum timore versari .. si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda. Cf. Epist. 77. 3, 7. Ebenſo Epiktet (Dissert. 1, 25; 2, 1). Nicht bloß unter dem Drucke deſpotiſcher Kaiſer, auch unter beſſern Regierungen war in Rom Lebensverachtung und Selbſtmord an der Tagesordnung, und die ſtoiſche Lehre beförderte die Neigung dazu, indem ſie eine Theorie des Selbſtmordes aufſtellte. Welche Wehmuth ſpricht aus des Plinius' Worten (H. n. II. 7): Solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi, nec miserius quidquam homine nec superbius ... Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem omnia posse. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis.

[3] ‚Mein Gott,' ſagte Juſtus Lipſius in ſeiner letzten Krankheit, ‚gib mir chriſtliche Geduld!' Die ſtoiſche Philoſophie, deren Studium er ſein Leben großentheils gewidmet hatte, reichte in dieſen ernſten Augenblicken nicht mehr aus.

[4] Chriſtl. Ethik. Gotha, 1871. S. 240.

Zufriedenheit mit dem Daſein und — mit uns ſelbſt bewahren. Eine Zeitlang gelingt es Einem wohl, dieſer Anſchauung nachzuleben, ſich mit ihr zu behelfen, wenigſtens jener Auswahl, die mit Genie, einer geſunden Conſtitution und mit — Geld hinreichend ausgeſtattet iſt. Auch die Griechen haben eine Zeitlang in einer ſolchen Lebensanſicht dahingelebt, bis es zuletzt dahin kam, daß ſie von des Todes Gewalt und dem Verderben, und zwar in allen ſeinen Geſtalten, überwältigt wurden. Aber man begreift nicht, wie wir bei dieſer Lebensanſicht auch dann noch auskommen wollen, wenn etwa unſere Geſundheit ſich weniger kernfeſt und friſch zeigen ſollte, wenn wir etwa zu den Unbegabten, den Armen, wenn wir zu den Mühſeligen und Beladenen gehören, wenn Siechthum, anhaltende Schmerzen, ſchwere Geſchicke ſtörend und aufreibend in unſer Erdendaſein eingreifen. Im Hinblick auf alle die krankenden und gebrochenen Exiſtenzen, auf den Contraſt, welcher ſich immer zwiſchen Ideal und Wirklichkeit findet, hat jene moderne Ethik uns gar nichts weiter zu ſagen als dieſes: man ſolle an die Wirklichkeit keine idealiſtiſchen Anſprüche ſtellen, ſondern die Welt eben nehmen, wie ſie nun einmal ſei!'

Der Menſch will *verſtehen* die Schmerzen ſeines Lebens, kennen die Hand, die ſeines Daſeins Schickſale webt. Das Chriſtenthum zieht den Schleier, der über der Geſchichte der Menſchheit und einem jeden einzelnen Menſchenleben liegt, nicht ganz hinweg; aber es weist hin auf das Auge des Einen, der alle Wege der Menſchheit überſchaut[1], ſeine Hand, die Alles lenkt und leitet, und ſein Herz, das für Jeden, auch den Aermſten und Niederſten, ja für dieſen zuerſt[2], nicht

[1] Die Augen des Herrn ſchauen durch alle Lande. II. Paralip. 16, 9. Euer Vater, der in das Verborgene ſieht, wird euch vergelten. Matth. 6, 4. Vgl. Matth. 10, 29.

[2] *Tacitus* hoffte, wenigſtens *einzelnen ausgezeichneten* Seelen werde eine Fortdauer nach dem Tode zu Theil. Agric. 46:

bloß Liebe trägt, das die Liebe selbst ist. Gott ist die Liebe[1]; dieses Wort des Apostels hat im Voraus alle Probleme des Lebens gelöst. Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum — sie kommen von Gott[2], und weil sie von Gott kommen, darum bringen sie Heil, sie sind ein Glück, mögen sie auch anders in unserer Sprache genannt werden.

Alles Gott zuschreiben wird nun, wie Basilius bemerkt, die höchste und einzige Philosophie. Sie allein erklärt das Leben und gibt allein Antwort auf die Frage: Warum? die immer und immer wieder sich dem Menschen in jedem Augenblicke seines Lebens auf die Lippen drängt. Es ist das Christenthum allein, welches den zartesten, ächt menschlichen Empfindungen des Herzens sein Recht läßt, das uns in Jesus ein Vorbild des wahren, ächten Menschenlebens schildert, das selbst den Schmerz duldet[3], ihn weiht, und doch dasselbe Herz wieder so hoch über alles Irdische hebt und es stählt und wie mit einem diamantenen Schild umgibt und unempfindlich macht gegen Noth und Tod. Denn Alles, was da ist, ist nicht bloß aus Gott, es lebt und webt in Gott[4], von ihm getragen und geleitet nach den Gesetzen seiner ewigen Weisheit, zum Ziele, das seine unendliche Liebe vorgezeichnet, mit grenzenloser Schonung und Ehrfurcht für des Menschen

---

Si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae, placide quiescas! Diese Aeußerung ist bezeichnend für die Gesammtanschauung des Heidenthums. Für die Armen und Niedrigen gibt es kein Jenseits. Vgl. dagegen Matth. 5, 3—5. Unter den Neueren hat Weisse (Die Idee der Gottheit. S. 352) diesen Gedanken wieder vorgebracht.

[1] 1 Joh. 4, 8.

[2] Jes. Sir. 11, 14.

[3] Und Jesus weinte. Joh. 11, 35. Weinet, aber nicht wie die Heiden. 1 Thessal. 4, 12.

[4] Apostelg. 17, 28.

freie Wahl[1] und wieder mit siegender, unwiderstehlicher Gewalt[2].

‚Der Wegfall des Vorsehungsglaubens,‘ gesteht Strauß[3], ‚gehört in der That zu den empfindlichsten Einbußen, die mit der Lossagung von dem christlichen Kirchenglauben verbunden sind. Man sieht sich in die ungeheuere Weltmaschine mit ihren eisernen gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganze furchtbare Getriebe sieht der Mensch sich wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden; dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um, und unser Verstand zeigt uns, daß sie in der That eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine solche. Es bewegen sich in ihr nicht bloß unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Oel. Unser Gott nimmt uns nicht von außen in seine Arme, aber er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserem Innern. Er zeigt uns, daß zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, daß aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist (!). Er lehrt uns erkennen, daß eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des All verlangen hieße (!). Er bringt uns zuletzt unvermerkt durch die Macht der Gewohnheit dahin, auch einem minder vollkommenen Zustande, wenn wir einem solchen verfallen, uns anzubequemen, und endlich

[1] Mit wunderbarer Schonung verfügst du über uns, denn du hast, wenn du willst, das Vermögen. Weish. 12, 18.

[2] Die Weisheit reicht mächtig von einem Ende zum andern, und ordnet Alles liebreich. Weish. 8, 1.

[3] Der alte und der neue Glaube, 6. Aufl. S. 372.

einzusehen, daß unser Befinden von außen her nur seine Form, seinen Inhalt an Glück oder Unglück aber nur aus unserem eigenen Innern empfängt.'

Wie? die physische Weltordnung soll absolut und nothwendig sein, wie die Gesetze der Vernunft? Ist sie denn nicht das Werk der Freiheit des Schöpfers? Wirkt dieser denn nicht fortwährend auf seine Schöpfung ein, innerlichst ihr gegenwärtig, nach den Gesetzen der Natur und über ihnen sittliche Zwecke realisirend, denen jene dienen müssen? Leitet ja doch schon der Mensch die Naturkräfte zu seinen Zwecken hin, die Kraft meines Armes die Schwerkraft des Steines, mein freier Wille die Bewegung meines Körpers, der Arzt den Gang der Krankheit zur Genesung; und Gott sollte thatlos stehen seiner Schöpfung gegenüber? Und dieser bewußt- und herzlosen Nothwendigkeit sollen wir uns hingeben, die freie Persönlichkeit soll sich beugen vor dem blinden Fatum, Intelligenz und Freiheit soll seinen Herrn erkennen in dem Vernunftlosen und Unfreien! Das ist ja der vollendete Widerspruch. Dieses plan- und zwecklose Zusammenstoßen der Naturkräfte, das kein Ziel und keine Ordnung kennt, sollte Vernunft sein? ‚Es ist nothwendig so', das soll den Menschen trösten in seiner Armuth, in Noth und Schmerz, während der Andere im Ueberflusse schwelgt. Versuche es, ihn zu trösten mit diesem Gedanken der Nothwendigkeit; er wird dir sagen: das heißt nicht trösten, das heißt spotten. Wenn aber Alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt, dann ist ja auch das Glück oder Unglück in unserem eigenen Inneren das Werk der Nothwendigkeit. Und die ‚Macht der Gewohnheit', das erinnert an jene hartherzigen Reichen, die sich über alle Leiden, Hunger und Noth ihrer Mitmenschen hinwegsetzen mit der Phrase: Sie sind es gewöhnt.

‚Wie hoch,' sagt Fechner[1], ‚steht doch der allgemeine

[1] A. a. O. S. 128.

chriſtliche Glaube an einen in der Welt waltenden perſönlichen, bewußten Gott mit Beziehungen des Wiſſens, Wollens zu ſeinen Geſchöpfen in jeder Beziehung über dem, was heutige Philoſophie in den geltendſten Syſtemen, in den verſchiedenſten Ausdrücken für Gott nicht zu ſubſtituiren verſucht hat, oder was übrig bleibt, wenn man unter dem feſtgehaltenen Namen Gottes nach der Sache ſucht! Da gibt es ein Abſolutes, eine nur in den Einzelnen zum Bewußtſein kommende Idee, eine unendliche Subſtanz; da bleibt zuletzt als Inhalt des Namens Gottes ein ontologiſcher oder moraliſcher oder Cauſalbegriff, eine bewußtloſe Weltordnung, eine allgemeine Geſetzlichkeit der Dinge, ein myſtiſcher Urgrund, ein teleologiſches Prinzip. Man weiß nicht fertig zu werden, wird nicht müde, neue Wendungen und Worte zu erſinnen, den chriſtlichen Glauben zu erſetzen und in ein praktiſch unbrauchbares Weſen zu überſetzen, oder in ein myſtiſches Dunkel zu hüllen. Hiſtoriſch iſt es nicht gelungen und hat keine Ausſicht zu gelingen, ſogar bei denen nicht, die dieſes Weges gehen, denn Keiner vermag den Andern zu ſeinen andern Namen und Sachen zu bekehren, indeß des chriſtlichen Gottes Name und Sache durch alles Toben der Heiden, durch alle Zerwürfniſſe und Wandlungen der Philoſophie unverrückt beſteht. Und warum kann es nicht gelingen? Weil der chriſtliche Glaube praktiſch durch nichts erſetzbar iſt, zum Beweis, daß er richtig iſt. Und damit iſt jeder Philoſophie, die wider den chriſtlichen Glauben läuft, das Urtheil ſchon geſprochen; indeß diejenigen, welche die Zuverſicht desſelben durch Wiſſensgründe noch zu ſteigern und damit die praktiſche Wirkſamkeit desſelben noch zu erhöhen vermögen, die Zukunft, weil die Wahrheit, die Wahrheit, weil die Zukunft, für ſich haben.

‚Und wie jede Philoſophie verworfen werden wird, die für das Brod des Glaubens einen Stein bietet, wird jede verworfen werden, die eine leere Hand bietet. Und gibt es

nicht ganze Systeme, welche von Gott nichts weiter auszusagen wissen, als daß von ihm nichts auszusagen sei, aus praktischen Gründen zwar an ihn zu glauben gebieten, aber indem sie dem Glauben alles entziehen, was ihn praktisch macht, oder gar vom praktischen Prinzipe den Glaubensinhalt verlangen, den sie dem praktischen zu geben hatten, der für sich nur inhaltlose Forderungen stellen kann? Solche Systeme[1] aber sind Anfang und Ende der heutigen Philosophie.'

Ein Gang noch wartet auf den Menschen, schwerer als der Gang durch's Leben. Es ist der Gang zum Grabe. Auch das heiterste und glücklichste Leben ist ein Trauerspiel, denn es endet in Schmerz und Angst und Tod[2]. Das Andenken des Todes ist bitter[3]; in der Furcht des Todes, sagt der Apostel[4], trug die alte Welt das Zeichen ihrer Knechtschaft immerfort an sich. Dieß erklärt uns, wie Schelling[5] bemerkt hat, die ganze Eigenthümlich-

[1] Kant, Herbart, Ritschl, Lipsius u. A.

[2] ‚Velocis spatii meta novissima' nennt Seneca (Troad. 401) den Tod. ‚Horribilis ille dies' heißt bei Cicero (Tuscul. I. 49) die Todesstunde.

[3] Jes. Sir. 41, 1. [4] Hebr. 2, 15.

[5] Philosophie der Offenbarung. WW. II. Abth. 4. Bd. S. 512. ‚Der Dichter,' sagt Reisacker (Der Todesgedanke bei den Griechen, Trier, 1862, S. 46) von Lucretius, ‚kann dem Einflusse der Furcht (vor dem Tode), die er bekämpft, doch sich selbst nicht entziehen. Der Stachel des Todes, den er völlig zu vernichten sucht, sitzt tief eingebohrt in seinem eigenen Herzen. Er kann den Lebensgenuß, die Lust, die er sucht, nur gewinnen und sichern durch den Gedanken an die Kürze und Hinfälligkeit des Lebens und an die Ewigkeit des Nichtseins im Tode. Lucrez, eine lebendige und wahrhaftige Stimme seiner unglücklichen Zeit, läßt erkennen, daß der Menschheit Noth that die Stunde der Erlösung und jener völligen Ueberwindung des Todes, die der Apostel mit siegesfrohen Worten verkündet.' Selbst der heiter scherzende Anakreon kann in seiner Freude am Genusse des Lebens sein Grauen vor dem Tode nicht verhehlen. Cf. Anacr. Frg. 43. Cicero gesteht, daß seine Betrachtungsweise, den Tod als das Ende

keit des hellenischen Charakters, besonders jenen tief tragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtsein, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß all' dieser Glanz verlöschen wird, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst, durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseins durchdrungen zu sein und ihre eigene Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Der Keim des Todes ist in uns gelegt, mit jedem Tage wächst und reift er heran, jeder Schritt geht ihm entgegen, jeder Weg führt zu ihm hin. Mit unwiderstehlicher Gewalt reißt es den Menschen fort — immer näher zum Grabe; er will zurück, unmöglich — er will Aufschub — umsonst. Unerbittlich stößt der Tod ihn hinab, wie die Millionen vor ihm. ‚Er ist gestorben' — das ist das Ende aller Geschichte, der finstere Hintergrund im glänzendsten Bilde des Lebens, die schneidende Dissonanz in der lauten Lust der Zeit.

Und ist die gefürchtete Stunde gekommen, da bangt der Mensch. Da fürchtet auch der Muthigste, wenn er gehen soll ganz allein ohne Führer und ohne Halt durch die furchtbare Einsamkeit der Todesstunde, wenn er hineinblickt in das offene Grab, aus dem nur die Nacht des Todes und die Leere der Vernichtung ihm entgegen gähnt. Wohl haben die alten Religionen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode bewahrt; aber die Vorstellungen vom Jenseits sind so sinnlich und materiell, daß der tiefer Blickende versucht ist, sie für ‚Märchen eines alten Mütterchens' zu halten[1]; daß

des natürlichen und nothwendigen Laufes der Dinge anzusehen, ganz geeignet ist, zur Trauer zu stimmen und das Leben nur noch unglücklicher zu machen. (Cicer. Tusc. III. 16.) Vgl. I. Bd. Abth. 2. S. 117.

[1] Platon. Gorgias p. 82.

er daher mehr und mehr in den Gemüthern an Kraft verlor, hatte er doch in der griechischen Welt nie recht Wurzeln schlagen können; und der Epikuräismus des Lucretius, sowie die pantheistische Anschauung der Stoiker mußten zu Rom den letzten Rest dieses Glaubens aus den Herzen nehmen. Wohl hat die Philosophie in den besten und edelsten ihrer Vertreter nach Lösung dieses Problems gerungen; aber sie boten dem forschenden Geiste keine sichere, unerschütterliche Gewißheit[1]. Das Grab bleibt ewig stumm, und der Anblick von Staub und Verwesung wirkt so erschütternd, daß alle Stützen schwanken, auf denen sein Unsterblichkeitsglaube ruht, wenn nicht eine höhere Auctorität ihm diesen verbürgt. Erst mußte Einer erstehen aus dem Grabe und von den Todten zurückkehren, ehe die Menschheit eine unerschütterliche, siegende Gewißheit der Unsterblichkeit empfing, sie mußte dem sichtbaren, wirklichen Tode gegenüber einen sichtbar, wirklich Auferstandenen schauen[2], und nicht bloß im todten abstracten Begriff das jenseitige Leben erkennen. Es sinkt der Sarg in's Grab hinab, es steht der Schmerz um die offene Gruft — Millionen, so lange die Menschheit über die Erde geht, hat diese Stunde durch die Seele geschnitten; und das Klagelied verstummt nicht, der Jammer um die Todten wird mit jedem Tage neu.

Strauß[3] glaubt uns trösten zu können. Wir können ja „die ewigen Gedanken des Universum, des Entwicklungsganges und der Bestimmung der Menschheit in uns beleben; lieben. Verstorbenen im eigenen Innern das schönste Fortleben schaffen; neben der Thätigkeit für die Unsrigen, der Arbeit im Berufe, der Mitwirkung zum Gedeihen unseres Volkes und zum Wohle unserer Mitmenschen und dem Genusse des Schönen in Natur und Kunst uns nicht verhehlen, daß wir

[1] Harum sententiarum quae vera sit, Deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est. Cicer. Tuscul. I. 11. Cf. Platon. Phaedon. p. 63.

[2] Origen. Opp. T. III. p. 686. [3] A. a. O.

nur zum zeitweiligen Theilhaber an all' dem berufen sind, und zuletzt noch denken, daß wir aus dem Leben scheiden können mit dem frohen Gefühle des Losgebundenwerdens von einem in die Länge doch ermüdenden Tagwerke.' Als ob nicht gerade der Tod dann desto bitterer wäre, je inhaltvoller das Leben war! Als ob der Mensch, der den Gedanken des ewigen Lebens denkt, nicht auch nothwendig nach dem ewigen Leben verlangte! Als ob, wenn denn doch der Mensch und die gesammte Menschheit sterben muß, wenn Alles doch einmal in dem Abgrund des Nichts untersinkt, es sich überhaupt lohne, soviel Mühe und Opfer gebracht zu haben für die Güter eines Augenblicks; denn was nicht ewig ist, sagt Augustinus, ist nicht lang[1].

Wer hat diese Noth hinweggenommen, die dunkle Todesstunde mit himmlischem Glanze erhellt? Das Kreuz auf dem Grabhügel, das Siegeszeichen unserer unsterblichen Hoffnungen. Der Tod ist nicht hinweggenommen, aber er ist überwunden; noch gähnt das Grab, aber durch die Nacht des Grabes erschaust du schon das Morgenroth der Ewigkeit. ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben[2], wer an mich glaubt, hat das ewige Leben.'[3] — ‚Lazarus, unser Freund, ist nicht gestorben, er schläft nur.'[4] — Nun wissen wir: Unsere Todten sind nicht gestorben, sie schlafen nur; und alles Leben und alle Liebe und alles Große und Edle und Heilige, was in ihnen gelebt, das ist nicht gestorben. ‚Er wird auferstehen.'[5] Und dann wird nicht mehr sein weder Trauer noch Klage noch Schmerz — ‚denn es ist Alles neu geworden.'[6] Und auch der Leib, der Diener und das Organ des Geistes, wird eingehen in das Leben seines Herrn, Antheil zu empfangen an seiner Unsterblichkeit. So ist diese Erde eine Erziehungs- und Vorbereitungsstätte für den Himmel, eine kurze Prüfungs-

[1] Quod aeternum non est, diu non est.
[2] Joh. 11, 25. [3] Joh. 3, 15. 16. [4] Joh. 11, 11.
[5] Joh. 11, 23. [6] 2 Cor. 5, 17. Vgl. Offenb. 21, 5.

und Gnadenzeit. Der Tod führt den Erlösten zur Herrlichkeit des zukünftigen Lebens.

Und was für eine Zukunft wird es sein, diese Zukunft der Erstandenen? Achilles[1] will lieber der letzte Taglöhner sein unter den Lebenden, als der Fürst des Schattenreiches in der Unterwelt; dagegen spricht Paulus: Alle Leiden dieses Lebens können gar nicht in Betracht kommen gegen das Uebermaß der Herrlichkeit, das dort an uns wird offenbar werden[2]. Aufgenommen in ‚des Vaters Hause'[3], wo der Wohnungen viele sind, ist es nicht ein trübes, düsteres Schattendasein, wie der Hellene es dachte, nicht eine Fortsetzung sinnlicher Lebenszustände und Genüsse[4], wie wir es in den Mythen der Völker finden und in verfeinerter Form in der Unsterblichkeitshoffnung der Philosophie[5]; nicht ein inhaltleeres Dasein und bloße Negation des Todes, sondern Leben, volles, ganzes, ewiges Leben in steter, beseligender Gemeinschaft mit Dem, welcher die Quelle und das Princip des Lebens und der Seligkeit ist. Das war es auch, was immer wieder auf's Neue den Zweifel an der Unsterblichkeit in der vorchristlichen Zeit hervorrief, welche eine Unsterblichkeit hatte ohne Gott, eine öde, gegenstandslose Leere, ein Forthungern und Fortringen in's Unbestimmte und Endlose hin. Und das war das Neue, was das Christenthum in die Welt

---

[1] Odyssee XI. 488. [2] Röm. 8, 18. [3] Joh. 14, 2.

[4] Errant exsangues sine corpore et ossibus umbrae,
Parsque forum celebrant, pars imi tecta tyranni,
Pars alias artes, antiquae imitamina vitae.
Ovid. Metamorph. IV. 443.

Cfr. Virgil. Aeneid. VI. per tot. Nägelsbach, Homer. Theologie. S. 375 ff. Preller, Griechische Mythologie. I. 640.

[5] Die nichts kennt als ein ‚Wiedersehen auf einem schöneren Sterne' oder eine Fortsetzung der diesseitigen Beschäftigung des Philosophirens, was schon Cicero (De senectut.) annimmt, und der Rationalismus (Wagner, Bretschneider, Dogmatik II. S. 367) besonders hervorhebt.

gebracht, und wodurch der Glaube an das Jenſeits urplötzlich, wie die aufgehende Sonne, die Menſchheit mit ihrem Licht überſtrahlte, daß es das Jenſeits uns darſtellt als ein Erfüllt-, Vollendet-, Geſättigtſein in Gott. Das jenſeitige Leben iſt der Himmel. Was iſt der Himmel? Kein Auge hat es geſehen, und kein Ohr hat es gehört, und in keines Menſchen Herz iſt es gekommen, was Gott denen bereitet, die ihn lieben[1]. Nur in dunkeln Bildern und leiſen Umriſſen wird uns dieſe Seligkeit geſchildert; der Verſtand begreift es nicht, unſere Gedanken faſſen es nicht, aber das Herz ahnt, daß ſeine tiefſten Bedürfniſſe geſtillt, ſein Heißhunger nach Wahrheit und Beſeligung in Gott in vollſtem Maße ſoll geſättiget werden.

Weil Creatur, darum iſt jedes Weſen unendlich von Gott, ſeinem Schöpfer, geſchieden, begrenzt in ſeiner Natur, ſeiner Thätigkeit und ſeiner Beſtimmung. Der Menſch iſt von Natur Gottes Knecht[2]. Aber die freie Liebe Gottes, welche ſchenkt, was die Creatur in Ewigkeit weder erwarten noch verdienen, noch auch nur ahnen konnte — bezeichnen wir ſie mit dem tief bedeutſamen Worte Gnade —, ſie hat das Geſchöpf über ſich ſelbſt erhoben, den Knecht, den Fremdling, angenommen zum Sohne[3]; hat in dieſer Gnadenwirkung ihn wiedergeboren, ihm eine neue höhere Natur, ähnlich der Natur des Sohnes Gottes ſelbſt, geſchenkt[4]; ſie hat ihn herangezogen zur vertrauteſten Gottesfreundſchaft[5], ihm als Erbtheil die eigene Herrlichkeit überwieſen und den Thron

[1] 1 Cor. 2, 9.

[2] Cyrill. Alex. Tom. VIII. p. 569. ed. Migne. In Joan. 15, 9. 10; 20, 17.

[3] Röm. 8, 15; Gal. 4, 5; Epheſ. 2, 5; Joh. 1, 12.

[4] Iren. C. haeres. V. 6. V. 9. V. 12. Cyrill. Alex. Adv. anthropomorph. c. 2. De Trinit. XIII. 1. Gregor. Naz. Orat. XLIV. 4.

[5] Joh. 15, 14; Jak. 2, 2. 3.

seiner ewigen Majestät mit ihm getheilt[1], daß er nun ganz Gott ähnlich geworden, ganz von Gottes Klarheit durchleuchtet, von seiner Liebe durchglüht, die Seligkeit theile, die Gott von Natur zukommt, und sein Antheil ist in freier Gnade. Das ist der Himmel des Christenthums, eine Seligkeit, die keine andere ist als jene, in der Gott von Ewigkeit lebt[2], ohne Maß und Grenzen, soweit das Endliche das Unendliche in sich aufnehmen kann, ein Strom der Wonne und des Glückes, an dem das Geschöpf, über sich selbst und alles Erschaffene erhoben, sich satt trinken soll ohne Ende.

Was braucht der Mensch, was verlangt er? Er will befriedigen seinen Durst nach Wahrheit; das letzte Wort aber für Alles, was da ist, hat nur der, der geschaffen hat Alles, was da ist. Gott ist die Wahrheit, und der Himmel ist die Anschauung Gottes, die Anschauung der ewigen Wahrheit, nicht durch das Medium des speculativen Begriffs, noch im Bild und Gleichniß, sondern unmittelbar, wie sie ist an sich[3]. Und in ihm schaut der Geist alle Wahrheit. Es will befriedigen der Mensch seinen Durst nach Liebe, selig sein in der Liebe. Und das ist der Himmel, der Besitz Gottes, des Ursprungs alles Guten, und der Quell alles Schönen, was auf Erden ist, dessen unendliche Schönheit und Güte, wenn sie dem Menschen sich entschleiert, mit Uebergewalt das Herz zu sich hinzieht; da ist die Creatur zu ihrem Ursprunge zurückgekehrt, ihr Verlangen ist gewährt, ihre Hoffnung ist erfüllt. Der Himmel ist die Theilnahme an der Seligkeit Gottes, eine Verähnlichung mit der Gottheit[4], die Vergött-

---

[1] Offenb. 3, 21.

[2] Ps. 35, 9: Du wirst sie tränken mit dem Strome deiner Seligkeit. Cf. Lessius De summo bono II. 8. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CX. Art. 1. Athanas. De incarn. I. p. 100. Gregor. Naz. Or. XXXIII. 16. Joan. Damasc. II. 12.

[3] Wir werden ihn sehen, wie er ist. 1 Joh. 3, 2.

[4] 1 Joh. a. a. O.

lichung des Geſchöpfes, die Theilnahme an dem grenzenloſen Leben, der Liebe und Wonne der göttlichen Natur[1]. Und das iſt das Ende, da Gott geworden iſt Alles in Allem[2], die Creatur ganz eingegangen in Gott, Gott ſich ganz ausgegoſſen in die Creatur, nicht in Vernichtung unſeres Weſens, ſondern in Bewahrung und Erhebung unſerer Natur zur höchſten Freiheit der Kinder Gottes in Gott.

Das iſt die Antwort, welche das Chriſtenthum hat auf die Frage: „Woher? Wohin?“ So wird der Himmel das Ziel dieſes Lebens und zugleich der Anfang eines neuen Lebens, eine heilige Sabbatruhe vor dem Herrn, eine nie endende Thätigkeit in immer neuer Erkenntniß und Liebe durch alle Aeonen der Ewigkeit. Dieſer Glaube des Chriſtenthums hat die Hoffnung geboren; da iſt der Arme nicht mehr arm und der Unglückliche nicht mehr unglücklich; denn ein Thron und eine Krone warten auf ihn. Außer dem Chriſtenthum keine Hoffnung[3]; daher das Klagelied über den hoffnungsloſen Schmerz des Lebens, das durch die ganze alte Welt geht.

Aber noch iſt das Leben in ſeinem tiefſten Grunde uns verſchloſſen. Wo immer der Menſch aus dem Traume der Sinnlichkeit mit ihren bunten Bildern und flüchtigen Ge-

---

[1] Die Herrlichkeit, welche du mir gegeben, gab ich ihnen, damit ſie Eins ſeien, wie auch wir Eins ſind, ich in ihnen und du in mir, damit ſie vollkommen Eins ſeien. Joh. 17, 22. 23.

[2] 1 Cor. 15, 28.

[3] Weinet nicht, wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. 1 Theſſ. 4, 12. Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitae non odium, sed fastidium in quod prolabimur ipsa impellente philosophia dum dicimus: quousque eadem? nempe expergiscar, dormiam, satiabor, esuriam, algebo, aestuabo; nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac sequuntur. Diem nox premit, dies noctem; aestas in autumnum desinit, autumno hiems instat, quae vere compescitur. Seneca Ep. 24.

ſtalten erwacht und ſeinen prüfenden Blick auf die Geſchichte der Menſchheit heftet und jene ſeines eigenen Herzens, da tritt ihm eine dunkle, geheimnißvolle Macht entgegen. Es iſt das Böſe und Uebel in der Welt. Alle und namentlich die älteſten Religionen, alle tieferen philoſophiſchen Forſchungen haben das Böſe als eine allgemeine durch die Menſchheit hindurch gehende Erſcheinung bezeichnet [1]. Es liegt die Sünde, die Erinnerung an eine uralte ſchwere Schuld [2], wie ein ungelöstes Räthſel auf dem Geiſte, wie eine drückende Laſt auf der Seele aller Völker. Und von all' den Millionen und Millionen, die wie Schattenbilder ſeit Beginn der Schöpfung vorübergegangen ſind vor dem Blicke des Ewigen, iſt Keiner, auch nicht Einer, der ganz rein wäre vor ihm. Die Welt hat von Anfang an nach Sühne verlangt, daher das Opfer und die Reinigungen in mannigfacher Geſtalt in allen Religionen, bei allen Völkern; und ſelbſt aus den grauenhafteſten Verirrungen ſpricht doch immer das Bewußtſein der geſchehenen Verſündigung, die Sehnſucht nach Erlöſung.

---

[1] Kant ſagt: ‚Daß ein verdorbener Hang im Menſchen gewurzelt ſein müſſe, darüber können wir uns, bei der Menge ſchreiender Beiſpiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt, den förmlichen Beweis erſparen.' Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. I. St. Nr. 3. ‚Das Böſe hat nur aus dem moraliſch Böſen entſpringen können (nicht aus den bloßen Schranken unſerer Natur), und doch iſt die urſprüngliche Anlage (die auch kein Anderer als der Menſch verderben konnte, wenn dieſe Corruption ihm ſoll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſch Böſe in uns gekommen ſein könne.' Immanuel, ein Buch für Juden und Heiden. Berlin 1806.

[2] ‚πρωτάρχου ἄτης' bei Aeſchylus (Ag. 1151). Bei den Griechen ſpricht ſich dieſer Gedanke beſonders in dem Mythus von Epimetheus (dem Unbeſonnenen) und der Pandora aus. Letztere iſt das erſte Weib, die Mutter des Geſchlechtes. Hesiod. Opp. et dies 56—58. Theogon. 590—613.

Sünde iſt der Menſchheit Antheil[1], die dunkle Macht der Sünde ſchreitet hindurch wie ein nächtlicher Schatten durch die Weltgeſchichte, kein Fuß breit Landes, dem ſie nicht ihr Siegel aufgedrückt, das nicht ihrer Herrſchaft verfallen wäre. Sünde, und in ihrem Gefolge das Uebel, Hunger und Krankheit, Noth und Tod bezeichnen den Weg aller Völker, die dahingegangen über die Erde. Und wie das Leben des Geſchlechtes, ſo iſt das Leben des Einzelnen preisgegeben den finſtern Gewalten; mit dem erwachenden Bewußtſein erwacht auch der Kampf und er endet nur mit dem Leben. Schon durch ſeinen Naturverband iſt der Einzelne hineingezogen in die Entwicklung des Geſchlechtes, theils nothwendig, theils frei nimmt er Theil an deſſen Leben und Schickſal. Die Verdunkelung des Geiſtes und die tauſendgeſtaltige ſinnliche Luſt, die auf dem ganzen Geſchlechte wie ein Verhängniß ruht, ſteht an der Wiege des Neugeborenen, mit allen Poren ſeiner Seele ſaugt er ſie ein von zarter Jugend an; es iſt eine verpeſtete Atmoſphäre, die Gewohnheit hat das Böſe vielfach zum Geſetze gemacht, Vorurtheile zur Sitte ausgeprägt. So wird die Menſchheit für jeden neuen Ankömmling auf Erden die Mutter, die ihm das Leben gibt, aber an deren Bruſt er auch das Gift der Sünde trinkt, die ihn heranzieht und feſtbannt in den Zauberkreis des Böſen, das, ſeiner natürlichen Entwicklung überlaſſen, von Jahrtauſend zu Jahrtauſend immer ſchwerer auf der Menſchheit laſtet. Und wie er ſeinen Antheil empfangen am Verderben, ſo gibt er reichlich der Nachwelt wieder, was die Vorwelt ihm gegeben, ſo wirkt ſein von der Schuld befleckte Leben wieder fort Böſes zeugend in ſeinem Kreiſe. Er tritt ab von dem Schauplatz der Erde, aber er hat ein neues Glied hinzugefügt zu der ſchweren Kette, die

[1] Das Dichten des menſchlichen Herzens iſt böſe von Jugend an. Geneſ. 8, 21.

das Geschlecht trägt, und die es immer mehr und enger umschließt mit jedem Schritte, den es vorwärts schreitet in der Geschichte[1]. ‚Niemand,' sagt Seneca[2], ‚kann sich selber helfen, es muß Jemand die Hand reichen, ihn emporzuziehen.' In diesem Worte ist das Ergebniß aller menschlichen Entwicklung unter jenen, die Gott ‚ihre Wege gehen ließ', tief und wahr ausgesprochen[3].

Es ist ein Geheimniß, das Dasein des Bösen und des Uebels in der Welt[4], aber ein Geheimniß, in welchem das Geheimniß des menschlichen Lebens, seines Leidens und Streitens allein seine Erklärung findet; ein Unbegreifliches, ohne welches aber der Mensch und seine Thätigkeit noch unbegreiflicher wäre.

Während alle Religionen und Philosopheme das Böse als eine allgemeine, dem Menschen immanente Thatsache anerkannten, war es nur dem letzten Jahrhundert vorbehalten,

[1] Jacebat in malis, vel etiam volvebatur et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata. Augustin. Enchirid. c. 26.

[2] Epistol. 52.

[3] Wie tief das Verderben war, schildert er selbst: ‚Alles ist voll von Verbrechen und Lastern, es wird mehr begangen, als was durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheurer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Von Tag zu Tag wächst die Lust zur Sünde, sinkt die Scham. Die Achtung vor allem Besseren und Heiligen verwerfend, stürzt sich die Lust, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr, sondern tritt vor Aller Augen. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden und in Aller Gemüther ist sie so sehr aufgelodert, daß die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist' (De ira L. II. 8). Und Pausanias (Graeciae descript. VIII. 2): ‚Die Verworfenheit ist jetzt auf's Höchste gestiegen, sie hat die ganze Erde und alle Städte in Besitz genommen.'

[4] Allerdings nicht im Sinne des Jansenismus, sondern des Apostels, der ausruft: ‚Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes?' Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. LXXXV. Art. 2. 3. 6 und De malo. Qu. V. Art. 5.

das Böse als Product der Gesellschaft[1], der Erziehung und Cultur zu bezeichnen, und den Menschen im Naturzustand als das reine, gute, unverfälschte, ächte Menschenwesen[2]. Daß dem nicht so sei, hat Kant[3] längst nachgewiesen. Gerade dieser sogenannte Naturzustand, wo alle Entwicklung, Fortbildung, Geschichte fehlt, wo die Stämme in wilder Begierde sich selbst verzehren und gegenseitig aufreiben, wo die natürlichen Triebe vielfach völlig verwildert und in unnatürliche Laster ausgeartet sind, beweist recht deutlich das Verderben in der menschlichen Natur, aus welchem Cultur und Bildung allein, so lange sie in rein menschlichem Boden wurzeln, ebenso wenig erlösen können; Philosophie und Kunst hat die Römer so wenig als die Griechen gerettet. Viel tiefer hat Thukydides gesehen, wenn er sagt[4]: ‚Es ist schlechterdings

[1] Dieß die Tendenz der modernen socialistischen Romane, namentlich seit Eugen Sue.

[2] So Rousseau in seinem Emile. Retournons à la nature! ist daher sein Wahlspruch.

[3] ‚Will man den verdorbenen Hang im Menschen aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturzustande, so darf man nur die Beispiele von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorinseln und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohheit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen.‘ A. a. O.

[4] De bello Pel. III. 45. Cf. Platon. De repub. IV, p. 186. De legg. X. p. 201. Phaedr. p. 253; vgl. 1. Bd. 2. Abth. S. 115.

Seneca Ep. 50: Quid nos decipimus? non est extrinsecus malum, intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Ep. 52: Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus impellit? De benef. I. 10: Semper idem de nobis pronuntiare debemus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse.

Ovid. Metamorph. VII. 19:

unmöglich und ein Beweis von großer Kurzſichtigkeit, daß Einer nicht glauben ſollte, wie ſehr das Menſchengeſchlecht zum Böſen geneigt iſt, wovon es weder Geſetze noch Strafen zurückhalten können.'

Dichter und Denker unter allen Völkern und in allen Sprachen haben uns die Macht des Böſen geſchildert mit ſeinem ſchmerzlichen Gefolge. Woher das Böſe? Das blieb die geheimnißvolle Frage, an deren Löſung ſie umſonſt ſich verſuchten. Bald erſcheint ihnen das Böſe als die Schöpfung eines böſen Grundweſens, das dem guten Gotte ewig gegenüber ſteht, wie in dem Dualismus der Parſen, Gnoſtiker und Manichäer[1]; aber den ſinnenden Geiſt kann dieſe Antwort nicht befriedigen, weil ſie der Idee Gottes ſelbſt widerſpricht und das Böſe, das in, nicht außer dem Menſchen iſt, nicht erklärt, für die Anklage des Gewiſſens kein Verſtändniß

Aliudque cupido,
Mens aliud suadet; video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Cf. Amor. III. 4:

Nitimus in vetitum semper cupimusque negata.
Tanto magis libet, quanto minus licet. Augustin. ad Simplic. L. I. Qu. 5.

Vgl. Röm. 7, 14. 15. 23. Ich bin verkauft unter die Sünde. Nicht das Gute, das ich will, thue ich, ſondern ich thue das Böſe, das ich nicht will. Ich ſehe ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze meines Geiſtes widerſtreitet und mich gefangen hält.

Aristot. Problem. sect. XXX. 12: ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος.

Euripid. Medea 1067:

Καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά.
Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
Ὥσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

Arrian. Diss. II. 26: δῆλον ὅτι (ὁ ἁμαρτάνων) ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ.

[1] Quos deos, unum bonum, alterum malum, esse perhibetis. Augustin. De morib. Eccles. cathol. I. 10.

hat. Bald wird es, wie in den pantheiſtiſchen Syſtemen der Neuzeit, dargeſtellt als die nothwendige Form der Endlichkeit, die natürliche Kehrſeite des Guten, als die unerläßliche Durchgangsſtufe und Bedingung höherer Entwicklung[1]. Aber das ‚böſe Gewiſſen' bleibt —

Blau brennt das Licht, es iſt Mitternacht.
Richard, wen fürchteſt du? Mich? 's iſt Niemand hier,
Was quälſt du mich, bangendes Gewiſſen!
Angſttropfen, eiskalt, ſtehen auf meinem Leib[2] —

und keine Speculation hilft darüber hinweg, macht dieſen ſtillen und doch ſo lauten Ankläger in der Bruſt verſtummen, ſo ſehr ſie auch beſtrebt iſt, das Böſe in einen bloßen Schein zu verwandeln, und mit dem Böſen zugleich auch das Gute zu vernichten. Denn dann iſt das Böſe eine ewige, nothwendige Erſcheinung, und keine Möglichkeit der Erlöſung. Aber der Stachel der Sünde iſt zu ſcharf und die Wucht des Uebels zu ſchwer und drückend, als daß der Menſch, dem ein Ideal des heiligen, ſeligen Lebens vorſchwebt, nicht immer ſeufzen müßte: Erlöſe uns von dem Uebel! Ohnehin iſt das Böſe erfahrungsmäßig nie Bedingung, Anlaß und Anſtoß zu höherer Entwicklung, zum Guten; das Böſe als ſolches zeugt immer nur wieder Böſes, führt immer weiter und tiefer nach dem Geſetze der Schwerkraft in das Böſe hinein.

So kehrt denn die Frage mit erneuerter Macht wieder: Woher das Böſe? Zunächſt ſtammt es aus dem Menſchen, es iſt des Menſchen eigene That. Aber auch hier begegnet uns wieder eine zweifache Anſchauung; die Einen laſſen das Böſe und Uebel herrühren aus einem vorzeitlichen Falle der

[1] Vgl. Hegel, Phänomenologie S. 583. Religionsphiloſophie II. S. 230. Blaſche, Das Böſe im Einklang mit der Weltordnung.

[2] Shakeſpeare, Richard III. Vgl. hiemit die herrliche Schilderung des Gewiſſens durch Aeſchylus (Choëph. 1010—1062), Juvenal (Sat. III. 190—245) und Euripides (Orest. 284—292).

vor ihrem leiblichen Leben präexistirenden Menschenseele[1]. Aber hierbei kann das Denken sich nicht beruhigen; denn hat der Mensch in einem früheren Leben sich ein- für allemal zu dem bestimmt, was er ist, so hat das jetzige Leben in der Zeit keine Bedeutung mehr, alles sittliche Streben ist nur Schein. Die Anderen, die rationalistisch-pelagianische Anschauung, suchen darum das Böse als etwas Zufälliges, Individuelles zu erklären, aus dem Wesen der Freiheit und des Abfalls von der Idee. Aber die allgemeine Sündhaftigkeit ist ein universelles Phänomen[2]; nicht das Zufällige, Individuelle kann darum Erklärungsgrund werden. Das Christenthum allein hat das Problem gelöst. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und sie ist übergegangen auf Alle gemäß des organischen Zusammenhanges Aller in der Einheit des Geschlechtes[3]. Es ist eine Urſünde, die dem Geschlechte die sündige Beschaffenheit gegeben, an der alle Glieder des Geschlechtes Antheil haben, wie sie die übrigen

---

[1] So Platon im Phaedr. p. 246. De republ. p. 604. De legg. 904. Ebenso bei Philo, Plotin, Origenes. Schelling (Von der menschlichen Freiheit) bezeichnet nach Kant (Von dem radical Bösen) die angeborene Sündhaftigkeit als die Folge eines intelligiblen mystischen Actes vor dem Eintritte in diese sichtbare Welt.

[2] Ps. 14, 1—3. Ps. 143, 2. ‚Wie im Granatapfel,' sagt Krates (Diogen. Laert. VI. 89), ‚immer ein fauler Kern, so ist in jedem Menschen wenigstens eine sündhafte Neigung, keiner ist ohne Schuld.' Seneca De ira II. 27: Si volumus aequi omnium rerum judices esse, hoc primum nobis suadeamus: neminem nostrum esse sine culpa. III. 26: Omnes mali sumus, . . . et mali inter malos vivimus. Vgl. 1. Bd. 2. Abth. S. 484 ff. Woher diese Allgemeinheit der Sünde? Seneca weiß keinen anderen Grund anzugeben als den allgemeinen Wahnsinn der Menschen. Woher aber dieser allgemeine Wahnsinn komme, bleibt unerklärt. Euripid. Fr. ap. Stobaeum Floril. X. 17: ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κακή. Sophocl. ap. Plutarch. Mor. p. 463: τὰ πλεῖστα φωρῶν αἰσχρὰ φωράσεις βροτῶν.

[3] Röm. 5, 12 ff.

Geſchlechtseigenthümlichkeiten theilen. Und auf dieſer ſündigen Geſchlechtsbeſtimmung erhebt ſich das individuelle Leben, in der Erbſünde wurzelt die actuale Sünde. Woher dieſer Widerſpruch im Weſen des Menſchen? Unſterbliches und Vergängliches, geiſtiges Streben und fleiſchliches Gelüſte, Engel und Thier in Einem Weſen vereint! Er iſt wie die Ruine eines wunderbaren Baues, verwüſtet und zerſtört; doch bewahrt er jetzt noch die Spuren ſeiner Größe und die Erinnerung an den, der ihn ſchuf[1].

Der Menſch iſt gefallen. Das iſt die Löſung, die Chriſtus gegeben. Mit dem Bewußtſein der Sünde öffnet ſich uns zu gleicher Zeit der Blick in die Leiden dieſes Lebens, das Verſtändniß ſchließt ſich uns auf dieſes ſchmerzlichen Gegenſatzes zwiſchen dem, was wir erſehnen und erſtreben, und was die Wirklichkeit uns bietet. Es iſt die Sünde, die alle Thränen ausgepreßt, die je ein Menſchenauge geweint, und alles Seufzen, das je aus dem bedrängten Menſchenherzen aufgeſtiegen, es war um der Sünde willen. Es iſt ein breiter, tiefer Strom von Schmerz und Wehe, der durch die Menſchheit geht vom Anfang an, aus dem Jeder ſeinen reichlichen Antheil ſchöpfen muß. Schmerz iſt das Thor, durch welches der Menſch eingeht in dieſes Leben, und nur der Schmerz des Todes führt ihn wieder hinaus aus dieſer Wohnung der Schmerzen. Die Allgemeinheit des Schmerzes offenbart die Allgemeinheit der Sünde[2].

Doch bei all' dem haben wir noch nicht die ganze Größe, die volle Bedeutung der Sünde erkannt. Da erſcheint Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes. Nicht der Himmel, noch die Erde, weder Engel noch Menſchen ſahen ihn lachen; aber er weint im Angeſichte Gottes und der Welt, und er bangt und zagt und iſt verſenkt in Traurigkeit; denn ſein Blick hatte

[1] Bossuet Serm. I. pour la Pentec. (Chefs d'oeuvre. Paris 1844. T. IV. p. 32.)

[2] Röm. 5, 12—14.

die Sünde gesehen in ihrer wahren Gestalt, und seine Seele allein war fähig, wie keine zweite mehr, ihre ganze Schwere zu wägen.

Aber nicht Strafe allein, nicht harte, herz- und hoffnungslose Strafe ist der Schmerz. Es wohnt im Schmerz eine große, heilige und heiligende Macht, seit Er den Schmerz der Welt getragen und die Sünden Aller auf sich genommen. In ihm ist die Idee der Gerechtigkeit sichtbar erschienen, nach der schon Platon[1] sich sehnte, und die sittliche Vollkommenheit wirklich geworden, die, wie Cicero[2] beklagt, kaum als schwaches Schattenbild vorher die Welt gekannt hatte. Er starb für Alle, da Alle der Sünde und dem Tode verfallen waren. Und wo die Sünde mächtig geworden, da war die Gnade übermächtig[3]; mehr als die Sünde geraubt, hat die Erlösung wiedergebracht. Ja ‚glückliche Schuld, die es verdiente, einen solchen Erlöser zu erhalten!' Nun ist der Schmerz geweiht, ein krystallhelles Bad, in welches Gottes Hand die befleckte Seele taucht, Schmerz läutert, Schmerz erlöst, Schmerz zieht große Seelen. So wird die furchtbare Erscheinung der strafenden Gerechtigkeit Gottes in Schmerz und Tod die größte That seiner Erbarmung; die Schuld ist gesühnt, die Seele wieder rein. Wie groß, wie wunderbar erscheint hier nicht das katholische Dogma! ‚Diese mächtige Religion,' sagt darum nicht mit Unrecht Thiers[4], ‚übt fortwährend in der Welt großen Einfluß aus, den sie außer anderen Ursachen einem ihr unter allen Religionen eigenthümlichen Vortheile verdankt. Wollt ihr wissen, welches dieser Vortheil ist? Sie allein hat dem Schmerze eine Bedeutung gegeben.' Sie hat ihm nicht bloß eine Bedeutung

[1] ἐν οὐρανῷ παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν, εἴτε ἔσται. De republ. IX. p. 592. Cf. Phaedr. p. 250.

[2] De offic. III. 17. [3] Röm. 5, 20.

[4] De la propriété.

gegeben, ſie hat ihn erklärt, und was mehr iſt als dieß, verklärt.

Das Alterthum erklärte Armuth und Elend für eine Schande[1], und ſein edelſter Geiſt denkt nicht daran, helfend einzugreifen; er fügt zum Elend vielmehr noch kalte, herzloſe Verachtung[2]. ‚Könnteſt du dich vielleicht ſo weit herablaſſen, einen Armen nicht mit Ekel von dir zu ſtoßen?‘ fragte Quintilian[3], wahrlich nicht der Schlechteſte ſeiner Zeit, als bereits jenes große Wort erklungen war: Selig die Armen, ſelig, die weinen und Leid tragen[4]. Handelte es ſich aber nicht um fremdes Elend, ſondern um den eigenen Schmerz, da ſuchte der Eine im Stolze des Stoikers ihn hinwegzuläugnen und hinwegzuſpotten in ſtumpfer Apathie[5], der Andere im Taumel der Zerſtreuung ſich in das Unvermeidliche zu ergeben, oder der Laſt des Lebens durch Selbſtmord zu entgehen[6]. Nun iſt die geſammte Weltanſchauung umgewandelt; du nimmſt den Schmerz an mit ergebener Seele, und in dieſem Augenblicke iſt das trübe, bittere Leid eine Quelle der erhabenſten Tugenden und der reinſten Freuden

[1] Αἰσχρὸν γενέσθαι πτωχὸν ἀσθενῆ θ' ἅμα. Menandr. Fragm. p. 144.

[2] Sokrates (Xenoph. Oeconom. c. 4). Platon (De republ. II. IV.). Nur die Ariſtokratie hat für ihn in ſeinem Idealſtaate Bedeutung; nur für ſie fordert er Tugend, und wenn die Geringen ſchlecht ſind, ſo hat dieß nicht viel zu ſagen. Aehnlich Plautus Trinumm. Act. II. sc. 2. v. 58: De mendico male meretur, qui ei dat, quod edat aut quod bibat. Nam et illud, quod dat, perdit, et illi producit vitam in miseriam.

[3] Declamat. 301.. [4] Matth. 5, 3. 5.

[5] Vgl. Diogen. L. VII. 102. 104. 122. Plutarch. De tranquill. anim. 12. Horat. Ep. I. 1, 106: Sapiens uno minor est Jove. Ihr Loſungswort iſt: nil admirari, nil metuere. Die Unmöglichkeit, dieſes Ideal des Weiſen zu erreichen, war für Viele Urſache des Selbſtmordes, was als eine Conſequenz des Syſtems ſchon das Alterthum dem Stoicismus vorwarf.

[6] Senec. Epist. 77. Plin. S. Epp. III. 7.

geworden[1]. Keiner hat dieſe große Wahrheit ſo einfach und ſo tief ausgeſprochen als ein Heiliger der Kirche, der hl. Franz von Sales[2]: ‚Läßt auch die göttliche Vorſehung,‘ ſagt er, ‚tiefe Spuren ihrer Strenge zurück, ſchwere Arbeit, Krankheiten, die Nothwendigkeit zu ſterben, die Empörung der Sinnlichkeit und andere Uebel, ſo wendet gleichwohl die himmliſche Huld, die über allem dieſem ſchwebt, die Drangſale auf himmliſche Weiſe zum Nutzen derjenigen, die ſie lieben, und wirkt dahin, daß wir in der Mühſal Früchte der Geduld bringen, wegen der Nothwendigkeit zu ſterben die Welt verachten und über die Begierlichkeit unzählige Siege gewinnen. Wenn der Regenbogen einen gewiſſen Dornſtrauch berühre, ſo lautet eine ſinnige Sage, theile er demſelben einen Geruch mit, der den Wohlgeruch der Lilie bei weitem übertreffe; auf gleiche Weiſe macht auch die Erlöſung unſeres göttlichen Heilandes, unſere Drangſale berührend, dieſelben weit nützlicher und lieblicher, als dieß je in der urſprünglichen Unſchuld der Fall geweſen wäre.‘ ‚Wiſſet,‘ ſagte eine Heilige[3], ‚daß die Uebung des Leidens etwas ſo Edles und Koſtbares iſt, daß das Wort, obgleich es im Schooße des ewigen Vaters die reichſten Schätze und Freuden des Paradieſes genoß, dennoch, weil es nicht mit dem Gewande des Leidens geſchmückt war, auf die Erde herabkam, um dieſen Schmuck dort zu holen.‘

Eine Religion, deren Stifter am Kreuze geſtorben, kann nur eine Religion des Leidens ſein; das Heidenthum hatte einen Cultus der Macht, die philoſophiſche Welt fordert einen Cultus des Genius: das Chriſtenthum hat der Welt den Cultus des Schmerzes gegeben. Daß das Leiden ein Segen, eines der wirkſamſten und wohlthätigſten Mittel göttlicher Seelenführung iſt, iſt darum die ſtets wiederkehrende apoſto-

[1] Hebr. 12, 5—12. Joh. 19, 3. Offenb. 3, 10.

[2] Theotimus, oder von der Liebe Gottes. 2. B. 5. K.

[3] Magdalena von Pazzis.

liſche Lehre[1]. Leiden iſt nun Werkzeug der Vollendung, Siegel der Liebe, Unterpfand der Gnade[2], und in der Tiefe irdiſchen Elendes offenbaren ſich die Reichthümer göttlicher Erbarmung.

So iſt denn mit dem ſittlichen Elend, der Sünde, auch das irdiſche und leibliche Elend im Principe überwunden, denn ſein Stachel iſt ihm genommen, die Hoffnungsloſigkeit, ſie iſt gewichen der troſtvollen Ausſicht auf die Krone[3]. Es iſt überwunden zugleich, ſoweit dieß auf Erden möglich iſt, in ſeiner wirklichen Erſcheinung, indem das Chriſtenthum Alles aufbietet, den Schmerz zu heilen, denn was dem Armen und Elenden gethan iſt, iſt Chriſto ſelbſt gethan[4]. Das Heidenthum baute Coloſſeen, Arenen für Gladiatoren und Thierkämpfe, um Schmerz und Tod zu verbreiten; das Chriſtenthum baut Paläſte, um Schmerz zu heilen und den Tod zu verſüßen; das Heidenthum hat nur Erquickung für den Gaſtfreund, das Chriſtenthum öffnet ſein gaſtfreundliches Haus den Fremden, Niedrigſten und Verachtetſten[5]; das Heidenthum iſt die Apotheoſe der Gewalt und der Sünde, das Chriſtenthum ſchaut Gott in den Armen und Betrübten; wo ſie wohnen, wohnt Gott[6].

So finden wir bereits hier ſchon vollſtändig das Wort Montesquieu's[7] gerechtfertigt: Wunderbar, die chriſtliche Religion, welche nichts Anderes anzuſtreben ſcheint als die Seligkeit des jenſeitigen Lebens, begründet unſer Glück ſchon im diesſeitigen. Warum? Nur ſie hat einen Erlöſer. Er allein bringt uns Erlöſung von Sünde und Tod und der ganzen Noth des Daſeins, der großen Krankheit dieſes Lebens.

[1] Matth. 10, 38. Luk. 9, 23. Jak. 1, 2. 3. 1 Petr. 4, 1. 2. Röm. 8, 18 ff. 2 Tim. 2, 12. Offenb. 7, 14.

[2] Röm. 5, 3. [3] 2 Cor. 4, 17. Matth. 5, 5.

[4] Matth. 25, 40.

[5] Hoſpital, hospitale cubiculum, Zimmer für den Gaſtfreund.

[6] ‚Hôtel-Dieu'. [7] Espr. des lois XXIV. 3.

Die Natur nicht; denn der Friede ist nicht in ihr, er ist nur da, wo das Herz bereits im Frieden ruht; ihm klingen dann alle Stimmen der Natur wie Stimmen des Friedens — wie die Farben des Regenbogens nur für den Blick da sind, der im rechten Sehwinkel das gebrochene Licht empfängt. Nicht Wissenschaft und Bildung; denn ‚die Laster sind überall gleich; die Laster des Volkes sind roh, die Laster der Gebildeten sind gemein'. Nicht die Kunst; denn auch sie trauert unter dem Banne der Vergänglichkeit.

Den wahren Frieden
Kann Farb' und Meißel nicht dem Geiste geben,
Der jene Liebe sucht, die ausgebreitet
Die Arm' am Kreuz, um uns empor zu heben [1].

Die ästhetische Befriedigung ist nur ein vorübergehender Scheinfriede; wir erwachen und unsere Seele ist leer; mit den letzten Klängen einer Symphonie, in denen die Seele sich gewiegt, aus denen Stimmen der Auferstehung und überirdischen Seligkeit ihr entgegentönen, fällt sie zurück in den alten Jammer, hinausgeworfen auf die nackten Sandbänke der Wirklichkeit.

Natur, Bildung und Kunst, sie bedürfen selbst vielmehr der Erlösung, sie können darum unser Heiland nicht sein. Nur das Christenthum gibt der Kunst ihren tiefsten Gehalt, ihre erhabensten Ideen; es hat die Kunst erlöst, indem es dieselbe befreite vom Fluche der Vergänglichkeit; es hat die Wissenschaft und Bildung erlöst, die außerdem uns den Zwiespalt unseres Wesens, die Ohnmacht unserer Natur nur noch schmerzlicher empfinden läßt, die nur noch mehr den Menschen vom Menschen, den Gebildeten vom Volke trennt; es hat die Natur erlöst, die in ‚Geburtswehen liegt und seufzet immerdar', indem es uns den neuen Himmel und die neue Erde zeigt, in die ihre jetzige Gestalt sich dereinst umwandeln soll.

[1] Michel Angelo.

Und auch die Opfer und Büßungen, von dem Indier an, der sich selbst zerfleischt, bis zu dem Helden des antiken und modernen Drama's, der untergeht, um die Schuld zu sühnen — das Alles erlöst uns nur in Einheit mit dem, der Aller Erlöser ist, und in Kraft seines Strafleidens.

So haben Schmerz und Tod durch die stellvertretende Genugthuung Christi ihre Bedeutung gewonnen; sie sind, in seinem Geiste erfaßt und getragen, ein Bad der Wiedergeburt zu neuem Leben; sie sind Gnaden auf Grund der universalen Gnade[1] der Erlösung. Aber der Mensch bedarf nicht bloß Erlösung von der Sünde, er bedarf noch mehr; Heilung der tiefen Wunden und Schwächen der Natur verlangt er, ein stärkendes, erhebendes und vollendendes Princip bedarf er, das ihn befähigt, der Centrifugalkraft des Bösen gegenüber, das ihn mit Ueberwucht von Gott abzieht, sich frei und ungehemmt dem Mittelpunkte seines ganzen Daseins und seinem Lebensgrunde, Gott, zu nähern.

Unaustilgbar und unverwüstlich in der Tiefe der Menschennatur liegt die Sehnsucht nach Gott, in unstillbarem Hunger verlangt die Seele nach Gott, sie sucht ihn und strebt nach ihm hin, wie die Pflanze strebt nach dem Licht, wie der Vogel nach seiner Heimath. Zwar sucht ihn der angeborene Drang der Natur nur verhüllt unter dem Schleier des tiefsten, allseitigen, vollendeten Glückes, aber der denkende Geist erkennt, daß in diesem Ziele, mit steter Sehnsucht erstrebt, kein Anderer verborgen ist als Gott, in dem allein das Glück ist und sein kann[2]. Ihn suchen Alle, im Dunkeln tastend, ihm

[1] Es ist erschienen die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes. Tit. 3, 4.

[2] Dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. II. Art. 1. Id. De ver. Qu. XXII. Art. 7: Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appe-

opfern ſie, dem ‚unbekannten Gott', wie die Athener, ohne zu wiſſen, wo er iſt und wo er wohnt[1]. Aber nicht lange mag der Menſch der Täuſchung ſich hingeben, als trage er in ſich ſelbſt die ganze ausreichende Kraft, zur vollen Erkenntniß des Wahren und Göttlichen vorzudringen, dem Ideale ſeines Lebens ſich zu nähern[2]. Das Wort des Apoſtels[3], das aus den Stimmen aller Völker und aller Zeiten wiederklingt, findet ſeine Beſtätigung in dem innerſten Bewußtſein eines Jeden. Und alle Erkenntniß, wie ſie die Offenbarung als eine äußere Thatſache im Geſetz und in dem Vorbild Chriſti gegeben, bringt uns nur um ſo ſchmerzlicher unſere Ohnmacht und innere Zerriſſenheit zum Bewußtſein, was gerade die Edelſten und Beſten aller Zeit mit jener Wehmuth und Trauer erfüllt, die den Apoſtel ausbrechen läßt in den Klageruf: Ich unglücklicher Menſch, wer wird mich befreien von dieſem Leibe des Todes![4] So war die Welt, das iſt die Welt ohne Chriſtus.

Dieſe unmittelbare, unläugbare Thatſache der Schwäche und Unzulänglichkeit des Willens, die Ideale der Heiligkeit

---

tat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in qua ista completio consistat . . . non est ei determinatum a natura. Ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit speciale bonum, in quo vere sua beatitudo consistit.

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 8: Diligere Deum super omnia, est quiddam connaturale homini.

[2] ‚Ignorantia et difficultas' nennt Auguſtinus den Grund der angeborenen Schwäche zum Guten und Anlaß zur Sünde. De peccat. mer. II. 17: Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. . . . Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. De natur. et grat. c. 67: Sunt duo ista poenalia, ignorantia et difficultas.

[3] Röm. 7, 18. 23. Gal. 5, 17. [4] Röm. 7, 24.

zu realiſiren, wie ſie der Geiſt ahnt und erſehnt, und die Offenbarung im lebendigen Bilde vorhält, iſt es, was der Pelagianismus aller Zeiten geläugnet hat, was der Naturalismus, Rationalismus unſerer Tage verkennt, wenn er einen Cult der reinen Humanität, der ſchönen Menſchlichkeit poſtulirt und den Fortſchritt nur auf dem Wege harmoniſcher Selbſtentwicklung geſichert glaubt. Und es iſt kein weſentlicher Unterſchied, ob Pelagius das natürliche Freiheitsvermögen, das Geſetz der Offenbarung und das Evangelium, das Vorbild Chriſti, was alles er mißbräuchlich Gnade nennt[1], als hinreichende Mittel der ſittlichen und allſeitigen Vollendung bezeichnet, oder ob der Naturalismus mit Abwerfung aller poſitiven Offenbarung aus eigener, der Menſchennatur ſelbſt entſprungener Quelle die Wunden der Selbſtſucht zu heilen und zur reinen Humanität ſich erheben zu können vorgibt. Immer iſt es derſelbe Grundgedanke, das πρῶτον ψεῦδος, deſſen Conſequenzen alle Jahrhunderte noch immer offen und nur zu klar an den Tag gelegt haben, daß der Menſch durch eigene Kraft, fortſchreitende Bildung, wachſende Wiſſenſchaft und Cultur, innerhalb der Grenzen ſeiner Natur ſich bewegend und ohne jeden vitalen Einfluß von Oben, ſeine Be-

[1] Desinat ergo Pelagius et se ipsum et alios fallere. Desinat dicere: Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc donavit. Augustin. De gratia Christ. c. 25. Ib. c. 24: Legant ergo et intelligant, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. Op. imperf. I. 91. De grat. Chr. c. 18. De nat. et grat. c. 49. De nupt. et conc. II. 3. „J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous qui nous parle, que nous entendons en dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui; car nous sentons que les bonnes pensées, le bon mouvement ne sortent pas de nous-mêmes“ (in nobis sine nobis). Maine de Biran, Oeuvr. p. 410.

ſtimmung erreichen könne. — Die Läugnung der Gnade, der Erlöſung und des Erlöſers[1], das iſt die Negation des Chriſtenthums. ‚Es iſt nicht möglich,‘ ſpricht Macarius[2], ‚in ſeinem Herzen von der Sünde frei zu werden, wenn nicht Gott den böſen Geiſt, der in Leib und Seele wohnt, ſtillt und zur Ruhe bringt. Wie wenn Einer einen Vogel fliegen ſähe, und er wollte ebenſo fliegen, aber dieß nicht vermag, weil er keine Flügel hat; ſo iſt es zwar des Menſchen Wunſch, rein zu ſein, unſträflich, ohne Befleckung und unzertrennlich mit Gott vereint, aber es fehlt ihm an Kraft dazu. Er ſehnt ſich zwar, in dieſe göttliche Luft ſich aufzuſchwingen, aber er vermag es nicht, wenn er nicht dazu Schwingen empfängt.‘

Es iſt ganz wahr, daß wir frei ſind; aber es iſt ebenſo wahr, daß unſer freier Wille furchtbar ſchwach iſt. Trotz unſeres Willens und ſeiner energiſchen Entſchlüſſe fallen wir; wir begehen Thaten, wegen deren wir uns ſelbſt haſſen und verachten. Es iſt für ein ſolches Weſen unnütz, es bloß aufzuklären und zu veredeln; es bedarf etwas mehr als Licht, natürliches oder übernatürliches; es bedarf Kraft, innere Kraft. Wie beredt kann der Menſch von der Tugend ſprechen, wie bitter die Schande der Sünde fühlen; dennoch dient dieß Gefühl der Scham, während es für ſeine Herzensgüte Zeugniß ablegt, nicht dazu, ihn von der Sünde abzuhalten; es treibt ihn nur zum Wahnſinne und zur Verzweiflung, wenn er ſie begangen hat. Wir ſind frei, aber wir ſind die Sklaven der Sünde. Unſere Freiheit reicht gerade hin, uns mit der tiefſten und berechtigtſten Scham zu erfüllen; ſie könnte uns nie für die Dauer von Sünde frei halten. Für ſolche Geſchöpfe, wie wir, iſt das bloße Aufzählen von Gründen ein Spott; wir bedürfen einer Stärkung, die unſern Geiſt durchdringt und unſern ſchwachen Willen befeſtigt; eine Kraft

[1] So offenbart der Pelagianismus ſeine Gemeinſchaft mit dem Arianismus und Neſtorianismus.

[2] Ap. Galland. Biblioth. P. P. Tom. VII. p. 9.

vom Himmel muß sich in uns regen bis hinab in die tiefsten Tiefen unseres Wesens. Eine Berührung Gottes muß, ohne uns zu zwingen, unsere Seele mit einer Art von physischem Impuls erregen, so, wie Gott den ersten Planeten in den Raum warf. Es muß zu unserer alten, eingewurzelten Natur eine neue treten; von Außen kommend muß sie unsere eigene werden, in die eigentliche Substanz unserer Seele dringen und sich in alle ihre Vermögen ergießen. Und dieß, was zugleich Licht, Gesundheit und neues Leben ist, ist die Gnade[1]. Ein doppeltes Princip, ein zweifacher Zug lebt im Menschen; der eine zur Höhe, der andere in die Tiefe, der eine nach dem Bleibenden, der andere nach dem Vergänglichen; in bunten Bildern umgaukelt ihn der Zauber der Sichtbarkeit. Entsagen dem Genusse der Gegenwart, um der Zukunft allein zu vertrauen; opfern die Güter, die fühlbar, greifbar vor ihm liegen, in der Hoffnung unsichtbarer, die er nicht sieht, wie schwer wird das auch der ausgewähltesten Menschennatur, fast unmöglich. Was vom Fleische geboren, das ist Fleisch[2]. — Darum hat dieses irdische, sinnliche Leben, wie es den Menschen umgibt, eine so furchtbare, magische Gewalt. Sollte denn nicht, hat man oft gefragt, der Mensch durch ein zweckmäßiges Zusammenwirken aller ihm gegebenen Kräfte, wenn ihm ein Ziel gesetzt, der Weg gezeigt, ein Vorbild gegeben wird, sich von seinen sittlichen Schwächen befreien können, um langsam, aber sicher vorschreitend, sich zur Vollkommenheit zu entwickeln? Wozu dieser ganze Apparat

---

[1] Vgl. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CIX. Art. 2. 3. 4. 8. Vgl. Dalgairns, Die hl. Communion. Deutsch Mainz 1862, S. 169.

[2] Joh. 3, 6. Was der Apostel als Augenlust, Fleischeslust und Lebenshoffart bezeichnet, erscheint schon bei Platon (De republ. IV. p. 441. VIII. p. 547 ff.), wenn er der Weisheit die Ehrbegierde (Timokratie), dem sittlichen Starkmuthe den üppigen Besitz (Oligarchie), der Selbstbeherrschung die Fleischeslust (Demokratie) gegenüberstellt.

von Prieſterthum und Kirche, Gnade und Sacrament, Opfer und Gebet? — Der Verſuch iſt ſchon längſt gemacht worden. In Jeſus von Nazareth hatte die Welt das heiligſte Vorbild; warum ſchaart ſich nicht Alles um ihn, jubelt ihm zu, folgt ihm nach, von den Führern des Volkes an bis zu den Letzten und Geringſten? Gerade das Gegentheil iſt geſchehen. Je heller dieſes Licht leuchtete, deſto mehr verſchloſſen ſich ihm die Augen; je höher ſeine Vollkommenheit erſchien, deſto größer die Verfolgung; je reiner ſeine Abſicht, deſto bitterer der Haß; für den Gerechteſten, den je die Erde getragen, hat dieſe ſtatt der Anerkennung und Liebe — die Dornenkrone und das Kreuz. So iſt das Menſchenherz.

Wäre darum das Chriſtenthum nichts Anderes als ein Syſtem von Lehrſätzen, eine Reihe von Begriffen, die ſich an unſern Verſtand wenden, um durch ihn allein auf dem Wege denkender Betrachtung den Willen und das Leben zu erheben und zu beſtimmen, dann hätte es die Welt nimmer zu erlöſen vermocht. Nicht matte Begriffe und todte Theorien bringen das Heil; darum gingen ſelbſt die Elemente der Wahrheit, wie ſie die Philoſopheme der alten Welt boten, ſpurlos vorüber, ſie konnten den Fall nicht aufhalten und waren mehr ein Gegenſtand des Scharfſinnes und Spiel des Geiſtes als eine das Leben umgeſtaltende Macht. Es bedarf einer anderen, höheren Gewalt, die den Abgrund überbrückt, der zwiſchen Wollen und Vollbringen[1], Idee und Wirklichkeit gähnt[2]. Das aber iſt die Gnade. In ihr erkennen wir

[1] Das Gute zu wollen iſt mir gegeben, aber es zu vollbringen vermag ich nicht. Röm. 7, 18.

[2] Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi ad finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur,

darum das eigentliche, tiefſte Weſen, den Mittelpunkt und den Kern der chriſtlichen Religion und zugleich die Bedingung ihrer ſiegenden Wirkung über die Welt und das widerſtrebende, ſchwache und ſchwankende Menſchenherz. Anfang und Ende unſerer Religion iſt die Erſcheinung Jeſu Chriſti und des göttlichen Lebens, das in und mit ihm erſchienen iſt; es ſind die Thatſachen des Heils, die mit ihm in die Welt eingetreten, um einen neuen Weg zu bereiten, der zum Heile führt, um mitten in der Ohnmacht und dem Verfall der alten Welt, mitten unter den Ruinen der von Sünde befleckten, von innerem Zwieſpalt zerriſſenen, vom Zweifel gequälten, von Irrthum und Unwiſſenheit umnachteten Menſchennatur mit ſchöpferiſcher Kraft ein neues Leben zu begründen und auszugeſtalten. ‚Chriſtus iſt uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlöſung‘ [1], in ihm wirken göttliche Kräfte, die dieß Alles in uns zu vollbringen im Stande ſind, die Gnade, die uns zum gerechten und gottgefälligen Leben erzieht und zur Verläugnung aller weltlichen Begierde [2]. So iſt Chriſtus, mit dem wir durch den Glauben in Lebensgemeinſchaft treten [3], die Quelle des Lebens für Alle geworden, an der getränkt und von der befruchtet die Früchte heiliger Liebe wachſen [4], ein neues Lebensprincip, aus dem eine neue höhere Welt hervorgegangen, der er ſeinen Odem eingehaucht [5], und der fortzeugend und

quibus quanto magis inhaeret ab ultimo fine distat. Haec enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat. . . . Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. Thom. Aquin. C. gent. III. 147.

[1] 1 Cor. 1, 30. [2] Tit. 2, 11. 12.

[3] Röm. 4, 5. Joh. 15, 4. [4] Gal. 5, 6.

[5] Matth. 28, 20. Joh. 15, 26; 20, 22.

immer neues Leben weckend hindurchgeht durch alle kommenden Geschlechter bis an's Ende der Tage. Er ist die Wahrheit, aber nicht die Wahrheit allein, Wahrheit und Gnade[1]; der Mittelpunkt und Herzschlag im großen Leibe der neuen, wiedergeborenen Menschheit, seines Reiches, der Kirche, wo die Ströme des himmlischen Lebens ausgehen, und für jeden, der an ihn glaubt, eine Quelle sich öffnet, die in's ewige Leben fließt[2].

Schon Justinus der Philosoph und Martyrer hat uns mit beredter Zunge die Wirkungen der Gnade geschildert. ‚Es ist eine Kraft'[3], sagt er, ‚mit welcher das Wort unsere Seele durchdringt, die wie ein liebliches Flötenspiel die aufgeregte Seele beruhigt, alle Leidenschaften austreibt und die auflodernde Gluth in der Seele auslöscht. Nicht zu Dichtern bildet sie uns oder zu Philosophen oder zu Rednern, aber sie macht uns, dem Tode verfallen, unsterblich, und aus Menschen Götter. Kommet und lasset euch belehren. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr. Das hat mich gefesselt, diese begeisternde Macht der Lehre und die Kraft des Wortes; wie ein kundiger Schlangenbeschwörer die Schlange zur Flucht zwingt, nachdem er sie aus ihrem Schlupfwinkel hervorgelockt hat, so treibt das Wort die furchtbarsten Leidenschaften aus den verborgensten Gängen der Seele, und die Begierde, aus der alles Andere hervorgeht, Feindschaft, Streit, Neid, Eifersucht, Zorn. Haben aber diese die Seele verlassen, dann kehren Ruhe und Friede in sie ein.'

In der That, was hat die Umkehr gewirkt, ein Neues auf Erden geschaffen? Was hat die unwissenden, zagenden Jünger umgewandelt zu Aposteln, glaubensstark, opferfreudig bis zum Tode? Was hat die christlichen Gemeinden, die große katholische Kirche geschaffen, wo nicht mehr Jude galt

[1] Joh. 1, 14. [2] Joh. 4, 14.

[3] Orat. ad Graec. c. 4. 5.

noch Grieche[1], ſondern nur der neue Menſch, und Alles Ein Herz war und Eine Seele?[2] Was war es, das in ihnen die Selbſtſucht brach, alle Hoffart, allen Eigenwillen, Neid und Begierde aus der Seele nahm? Was hat ſo viele Heilige geſchaffen, ſie beſeelt, daß ſie es für Freude erachteten, alle Hoheit und Luſt von ſich zu thun gleich nichtigem Tand, und mit Füßen zu treten, was der natürliche Menſch als das Höchſte erſtrebt, die Millionen in jedem Jahrhundert der Kirche, welche die Verborgenheit, Demuth und Entſagung liebten, wie kaum ein Anderer Ruhm und Genuß, und nach der Krone des Martyriums verlangten, wie nach koſtbaren Diademen? Der Apoſtel gibt die Antwort: ‚Durch die Gnade Jeſu Chriſti bin ich, was ich bin.‘[3]

Die Gnade iſt die höhere Kraft, die Gott hineingeſenkt in die Menſchenſeele, die, wie Auguſtinus[4] aus tiefſter, eigenſter Lebenserfahrung uns ſchildert, mit ſüßer, übermächtiger Gewalt uns zu Gott hinzieht, die wie mit einem Zauberworte die Geſtalt der Welt vor uns umwandelt, wenn es uns wie Schuppen von den Augen fällt, und die Reiche der Ewigkeit wie im hellen Sonnenſchein vor uns liegen, wenn eine unnennbare Freudigkeit die Seele im Innerſten erſchüttert und ſie mit aller Gewalt heiliger Liebe zu ihrem Schöpfer hinzieht, wenn alle irdiſchen Freuden und Genüſſe, nach denen vorher die Seele ſo ſehr verlangte, ihr nun gleichgültig werden und bitter, jede irdiſche Speiſe unſchmackhaft, nachdem die Seele einmal die Süßigkeit himmliſcher Liebe gekoſtet. Es iſt die Gnade, die mitten im Taumel und Lärm des äußeren Lebens immer auf's Neue mahnt und drängt und Gott nimmer vergeſſen läßt, die über alle Bitterkeiten des Lebens das Oel heiliger Freude ausſchüttet und den Kelch der Entſagung mit dem berauſchenden Weine himmliſcher

[1] Gal. 3, 28. [2] Apoſtelg. 4, 32. [3] 1 Cor. 15, 10.
[4] Serm. XXXI. 11. De peccat. merit. II. 17. 19.

Liebe miſcht. Wie Morgenthau fällt ſie auf das Menſchenherz, tränkt und befruchtet es, daß ein neues Leben in ihm aufgehe, das ſie mit verborgener, überirdiſcher Speiſe nährt und kräftigt. In ihr wird die Seele ſtark, ſo ſtark, daß ſie ihr Angeſicht abwendet von den Eitelkeiten dieſer irdiſchen Dinge und hindurchwandelt unbefleckt durch den Staub und den Schmutz der Erde, den Blick nur nach dem Ewigen und ſeinem Reiche gerichtet. ‚Wie ſüß,‘ ſpricht Auguſtinus[1], ‚iſt es mir auf einmal geworden, die Süßigkeiten des eitlen Tandes zu miſſen. Sie, von denen ich verlaſſen zu werden fürchtete, konnte ich jetzt freiwillig zuerſt verlaſſen. Du, mein Gott, warfſt ſie aus mir hinaus, und kehrteſt an ihrer Statt in mich ein, lieblicher als jede Luſt der Erde.‘

Was hier von dem Leben des Einzelnen geſagt iſt, das berichtet uns die Geſchichte von dem großen Leben der Menſchheit. Es iſt das Chriſtenthum dahingegangen über die Erde, wie ein großer, gewaltiger Strom, wunderbar, plötzlich von unſichtbarer Hand ausgegoſſen über die Länder, es hat alle Grenzen, die Volk von Volk, Reich von Reich ſchieden, überfluthet; es hat über dem Verderben der alten Welt und der Fäulniß ihrer Bewohner eine neue Welt geſchaffen. Lange haben die Völker widerſtrebt, aber umſonſt; das Alte ward vernichtet, und Alles iſt neu geworden. Nicht Sitte, nicht Geſetz, nicht die Religion, noch die Wiſſenſchaft der alten Welt vermag dieß zu erklären. Das neue Leben weist hin auf ein neues Lebensprincip. ‚Die Chriſten,‘ ſo ſchildert uns der Verfaſſer des Briefes an Diognet[2] zu Anfang des zweiten Jahrhunderts ihr Leben, ‚bewohnen keine eigenen Städte, ſprechen keine beſondere Sprache, haben nichts Auffallendes in ihrer Lebensweiſe. Sie haben Alles gemein mit den Bürgern und dulden Alles wie Fremdlinge. Jedes fremde Land wird ihnen zur Heimath und jede Heimath zur

[1] Confess. IX. 1. [2] C. 5—6.

Fremde. Sie heirathen wie Andere und erzeugen Kinder, setzen aber dieselben nicht aus. Ihre Mahlzeiten haben sie gemeinsam, aber nicht die Frauen. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Auf Erden weilen sie, aber im Himmel ist ihr Wandel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, in ihrem Leben aber stehen sie über den Gesetzen. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt; sie werden verkannt und verdammt; sie werden mit dem Tode bestraft und gewinnen das Leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Hohn wird über sie ausgegossen, und Segen ist ihre Rache. Tadellos sind ihre Sitten, und wie Missethäter werden sie bestraft, und wenn sie bestraft werden, freuen sie sich, als ob ihnen das Leben geschenkt sei. Als ob sie heimathlos wären, werden sie von den Juden mit Krieg überzogen und von den Hellenen verfolgt; aber selbst ihre Hasser wissen den Grund ihres Hasses nicht zu nennen. Um mit einem Worte es zu sagen: Was im Leibe die Seele, das sind in der Welt die Christen.'

Wollen wir das kürzeste, sicherste und evidenteste Kriterium der wahren Religion aufstellen, so ist es kein anderes als der Charakter der Heiligkeit. Die wahre Religion muß eine heilige sein, sie muß Heiligkeit *lehren* und Heilige *bilden*. Was ist aber Heiligkeit? Die Antwort ist nicht schwer: es ist die Liebe Gottes über Alles und die Liebe des Nächsten gleich der Liebe zu uns selbst[1]. Den Zug zur Tiefe muß sie überwinden, indem sie mit Macht nach Oben trägt, und die Selbstsucht muß sie brechen, damit der Mensch in Gott den Nächsten zu lieben stark genug ist[2]. ‚Die wahre Reli-

[1] Matth. 22, 37 ff.

[2] Ist man für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustande besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen, von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der

gion,' bemerkt Pascal[1], ‚muß dieses Merkmal an sich tragen, daß sie den Menschen verpflichtet, Gott zu lieben; und doch hat keine andere Religion es vorgeschrieben als bloß die unsrige. Ferner muß sie die böse Begierde des Menschen und seine Ohnmacht kennen, aus eigener Kraft die Tugend zu erlangen. Sie muß ferner die Heilmittel hiefür uns mittheilen, unter denen das Gebet die erste Stelle einnimmt. Unsere Religion thut alles dieß, keine andere hat je von Gott erfleht, ihn zu lieben und ihm nachzufolgen. Eine Religion, die wahr sein soll, muß unsere Natur kennen, sowohl die Größe als die Niedrigkeit des Menschen und den Grund beider. Welche Religion, als nur die unsrige, kennt alles dieses?'[2] — Den Heiden war der Begriff der Gnade

besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, ‚es sei in dem Unglücke unserer Freunde etwas, was uns nicht ganz mißfällt' u. s. w. Kant a. a. O. Der rohe Egoismus der alten Welt offenbart sich ganz besonders in ihrer Anschauung vom Wesen der Freundschaft. Man sucht sie, wie Cicero (De amicit. c. 13) bemerkt, ‚praesidii adjumentique causa, non benevolentiae, neque caritatis'. Ovidius (Trist. I. 9 Epp. ex Ponto II. 3) beklagt sich bitter über diesen Alles beherrschenden Egoismus.

[1] Pensées I. 7.

[2] Lasaulx (Studien des classischen Alterthums S. 146) sucht die von Bayle vorgebrachte Behauptung, die Heiden hätten ihre Götter niemals um Tugend, sondern nur um irdische Güter gebeten, als eine ‚leichtfertige' zu entkräften. Allein nicht bloß stoische Heuchler und epikuräische Dichter, wie Horatius*), sprechen sie aus, auch Cicero hat sie schon längst bestätigt. ‚Darin,' sagt er (De natur. deor. III. 36), ‚sind alle Sterblichen einverstanden, daß sie äußere Vortheile, Weinpflanzungen, Saatfelder, Oelgärten, Segen der Feld- und Baumfrüchte, alle Bequemlichkeit endlich und alles Lebensglück von den Göttern er-

*) Satis est orare Jovem, quae ponit et aufert:
Det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo.
Epist. I. 18.

fremd, wenngleich die Beſten jener Zeit Ahnungen hatten von der Einwirkung der Gottheit auf das Menſchenherz, und alle älteren wie neueren pelagianiſchen und naturaliſtiſchen Syſteme erhoben ſich nicht über die Stufe der heidniſchen Gottes- und Weltanſchauung, einer äußeren Moralität, welche von der chriſtlichen Heiligkeit ebenſo weit entfernt iſt wie Sokrates von Chriſtus. Sie unterſcheiden nicht bloß, ſie ſcheiden Gott den Schöpfer von ſeinem Geſchöpfe. Aber das Weſen des Chriſtenthums liegt gerade in dieſem innigen Lebensverkehr zwiſchen Gott und dem Menſchen, durch die Gnade vermittelt. Mit geheimnißvoller Anziehungskraft zieht er die Creatur zu ſich empor [1], mit heiliger Macht iſt er nahe einem Jeden,

halten haben. Die Tugend aber hat nie Einer jemals als ein Geſchenk der Götter angeſehen. Den Jupiter nennt man den Beſten und Größten, nicht weil er uns gerecht, mäßig und weiſe macht, ſondern weil er uns geſund, wohlbehalten, begütert und reich mit Allem verſehen ſein läßt.' Auch Platon (De republ. X. p. 617) erklärt, die Tugend komme aus uns ſelbſt und nicht von der Gottheit. Und Iſokrates (Ad Demon.) ſagt: ‚Ἡγοῦ κράτιστον εἶναι παρὰ μὲν θεοῦ εὐτυχίαν, παρὰ δὲ ἡμῶν εὐβουλίαν' κ. τ. λ. Seneca (Ep. LIII): ‚Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens.' Und (Ep. XC.): ‚Quis dubitare potest, quin deorum immortalium munus sit, quod vivimus, philosophiae, quod bene vivimus? Itaque tanto plus nos debere huic, quam diis, quanto majus beneficium est bona vita, quam vita.' Wohl finden ſich Spuren einer reineren Anſchauung, namentlich in ſpäterer Zeit, aber ſie haben keine Bedeutung für das Volksbewußtſein. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 201. Nägelsbach a. a. O. V. 11 ff.

[1] Joh. 12, 32. Ramum viridem ostendis ovi, et trahit illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur. Si ergo ista, quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est: Trahit sua quemque voluptas ... non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? Augustin. Tract. XXVI. 4. 5. in Joan.

der nur seine Seele öffnet, das Licht und die Wärme dieser geheimnißvollen Action Gottes in sich aufzunehmen, immer antwortet er ihrem Rufe. Das Aufthauen der Seele dem erwärmenden und erleuchtenden Strahle der Gnade gegenüber, der Ruf des Herzens nach ihm ist das Gebet; dieser stille, tiefverborgene, unsichtbare und doch so mächtige Factor im Menschenleben und in der Weltgeschichte, welches höhere Kräfte hereinzieht in das Spiel der natürlichen Ursachen und Motive [1]. Es ist die Lust, die das Böse auswirft als einen Köder für den nach Glück lechzenden Menschen; die Gnade bekämpft die Lust, die aus der Tiefe stammt, durch eine höhere Freudigkeit, aus Gottes seligem Leben geflossen; in der Lust ist es das Vergängliche, das um den Menschen buhlt, in der Gnade ist es Gott, der das Herz berührt. Da stehen denn Kräfte gegen Kräfte, das Niedere dem Höheren, die Freude des Augenblicks der seligen Ewigkeit gegenüber, in Mitten der Mensch, in seine Hand ist die Entscheidung gelegt [2].

So erschließt sich uns erst in der Gnade die ganze Tiefe und das eigentliche Wesen des Christenthums. Dieses ist in Wahrheit ein neues, höheres Lebensprincip. Es geht ein als eine neue Kraft in die Seele des Menschen, sein Erkenntniß- und Willensvermögen, sich innig und in Lebenseinheit [3] mit diesen verbindend und so ein heiliges Leben ermöglichend und verwirklichend. So wird der freie Wille das Organ einer höheren Macht, die ihn leitet, trägt und hält, ein Werkzeug in der Hand Gottes, die das Heil für ihn bereitet. Und so muß es auch sein. „Jedes Werk-

[1] Mit Recht bezeichnet darum Fr. von Baader die Unterlassung des Gebetes als die Sünde im eminenten Sinne.

[2] Conc. Trid. Sess. VI. Can. IV. Zachar. 1, 3. Deuteron. 30, 19. Jes. Sir. 15, 17.

[3] Per naturam animae (homo) participat secundum quandam similitudinem divinam naturam per quandam regenerationem sive recreationem. Thom. Aqu. Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 4.

zeug,' ſagt Thomas von Aquin[1], ‚wirkt zu dem beſtimmten Zwecke und in Kraft eines höheren Agens; und ſo iſt des Menſchen Erkenntniß und Wille der Erkenntniß und dem Willen Gottes untergeordnet. Daher iſt ihre Kraft aus ſich allein nicht hinreichend zur Erreichung des letzten Zieles der Beſeligung, außer getragen von Gottes Kraft.' ‚Die Creatur,' ſpricht Bonaventura[2], ‚da ſie Alles, was ſie hat, nur

[1] Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem. — Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur, quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adoptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam: indiget igitur rationalis creatura divino auxilio ad consequendum ultimum finem. Thom. Aquin. C. gent. III. 147. Die Gnade aber hebt den freien Willen nicht auf, ſondern wirkt eben nur mit in der dem freien Willen entſprechenden Weiſe. Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius; ergo et Deus causat in nobis opera nostra secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie (domini nostri actus) agamus. Id. l. c. 148. Summ. I. Qu. IX. Art. 1: Quod movetur, motu suo aliquid acquirit.

[2] Cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxit ad esse, ac per hoc creatura de se habeat esse, totum autem esse habeat aliunde; sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret, et primum principium pro sua benignitate influere non cessaret . . . Cum sit defectivus, indiget semper adjutorio divinae praesentiae, manutenentiae et influentiae, per quam manuteneatur in esse. Breviloqu. V. 2. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes; l'être, qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications d'être de créatures . . . Mon bon vouloir, que je n'avais pas hier et que j'ai aujourd'hui, vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être. Fénélon, De l'existence de Dieu I. 4.

durch und aus Gott hat, kann nie des Princips entbehren, von dem sie ausgegangen, das darum immer seinen Einfluß ihr gnädig spendet.'

Doch das ist es nicht allein. In einem viel tieferen Sinne als zur Heilung der von der Sünde verwundeten, zur Stärkung der schwachen Natur ist die Gnade ein neues Lebensprincip. Was ist Leben? Leben ist Bewegung, Thätigkeit; jede Thätigkeit hat ihr Object, jede Bewegung hat ihr Ziel — vom Wurme, der im Staube kriecht, bis zum Vogel, der die Luft durchschneidet, bis zum Seraph, der Gott schaut — keine Bewegung ohne Ziel. Und wie ein Ziel, nach dem sie hinstrebt, so hat jede Bewegung, Thätigkeit einen Grund, von dem sie ausgeht, eine Kraft, die sie treibt. Kraft, Thätigkeit, Ziel, das sind die Factoren alles Lebens[1]. Die natürliche Weltordnung hat uns hingewiesen auf Gott, als Ursprung und Grund aller Thätigkeit und Bewegung; die übernatürliche muß um so viel eher auf ihn gegründet sein. Gott aber als der Erstbewegende in dem Reiche der Uebernatur wirkt durch seine Gnade, ohne welche kein übernatürliches Leben, kein Glaube[2], nicht einmal der Wille zu glauben möglich ist. Wo aber das Ziel einer höheren Ordnung angehört, da müssen auch Kraft und Thätigkeit zu derselben erhoben werden, um die dem Ziele entsprechenden Acte zu setzen. Und das ist es, was die Liebe Gottes dem Menschen bestimmt hat, indem er zu ihm sich niederneigt, um sich ihm dereinst zu erkennen zu geben, nicht im bloßen Begriffe oder Bilde, sondern von Angesicht zu Angesicht, und ihm eine Seligkeit zu bereiten, welche die seines eigenen Lebens ist. Wir werden ihn sehen, wie er ist, wir werden ihm ähnlich

[1] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CIX. Art. 6.

[2] Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum . . . naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius adprobatur. Conc. Arausic. II. Can. V. Cf. Concil. Trident. Sess. VI. Cap. V. Can. III.

ſein, wir werden, Ein Geiſt mit ihm, des göttlichen Weſens theilhaftig. Iſt das des Menſchen Beſtimmung, die all' ſein Ahnen und Erwarten überſteigt, dann mußten die Keime dieſes göttlichen Lebens, in das die niedere Creatur ſoll umgewandelt werden, in ſeine Seele vorher ſich ſenken, neue göttliche Kräfte müſſen in ihm ſich entfalten [1]. Es feiert die Natur ihre Vermählung mit der Gnade, wie das Auge ſich vermählt mit der Sonne; ein neuer Factor iſt eingetreten, und die Frucht dieſer Verbindung iſt die Wiedergeburt aus Gott, welche die Seele in das Bild Gottes verklärt und vergöttlicht. Ein neuer Lebensodem iſt ihm eingehaucht, ein neuer Geiſt wohnt in ihm, eine zweite Schöpfung iſt geſchehen; der Same des Göttlichen [2] iſt ausgeſtreut und reift in dem wunderbaren Einklange der Freiheit und Gnade der Ewigkeit entgegen.

Wie wird dieſes ſein? Iſt dieſer Zuſtand auch nur möglich? Dieſe Frage wäre naturgemäß, und der Zweifel ſogar gerechtfertigt, ſähe der Menſch dieſes Ideal der Zukunft nicht ſchon jetzt verwirklicht. Dieſe Vergöttlichung der Menſchheit, ihr Einswerden mit dem Vater iſt vollzogen in dem Gottmenſchen Jeſus Chriſtus [3].

---

[1] Ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in se ipsa . . . Ea, quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata; necesse est ei auxilium aliquod adhiberi divinitus supernaturale, per quod tendat in finem . . . Res inferioris naturae in id, quod est proprium superioris naturae, non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturae . . . Videre autem ipsam primam veritatem in semetipso ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc, quod in dictum finem perveniat. Thom. Aquin. C. gent. III. 147.

[2] 1 Joh. 3, 9. Secundum hanc dilectionem (specialem) vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CX. Art. 1.

[3] Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse

Die hypoſtatiſche Vereinigung des Wortes mit ſeiner reinen Menſchheit iſt das Ideal, welchem unſere Erhebung zu Gott durch die Macht der Gnade nachſtrebt [1]. Durch ſie iſt die Gottheit untrennbar in der Einheit der Perſon der menſchlichen Natur nahe gebracht, die Vergöttlichung iſt im Haupte und Mittelpunkte der Menſchheit bereits wirklich geworden [2], und ſoll von nun an in immer weiteren Kreiſen den Einzelnen ſich mittheilen, die an dieſem ſeinem gottmenſchlichen Leben participiren. Er iſt das Haupt und der König des neuen göttlichen Geſchlechtes, und ſendet nun aus den Geiſt, durch die Gnade Alle hereinzuführen und wieder zu gebären zu Gliedern an ſeinem gottmenſchlichen Leibe, in dem Gott leibhaftig wohnt [3]. Da ſteigt die Gnade nieder, da hebt ſich die Natur hinauf; da bringt der Geiſt die Gotteskindſchaft und den Glanz der übernatürlichen Schönheit, da wirkt die Natur, von dem Geiſte durchdrungen und befruchtet, die Früchte der Gnade, die zur Glorie des ewigen Lebens heranreifen [4]. Chriſtus der Gottmenſch iſt darum

unicus Dei filius, in se incommutabiliter manens, homo fieret. Augustin. Civ. Dei X. 29. Cf. De praedest. sanct. c. 25.

[1] De ipso spiritu et homo renatus, de quo est ille (Christus) natus. Id. De praedestin. sanct. c. 15. Cf. Iren. Adv. haeres. V. 1.

[2] In eo per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur. Hilar. in Matth. c. 4: Deus se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personae. Thom. Aquin. Opusc. XL. Cf. Summ. theol. III. Qu. VIII. De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae.

[3] Sicut factus est caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo. Leo M. Serm. XXIII. in nativ. X. Serm. XIV. de Pass.

[4] Posset alicui videri, quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere, quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc

der Anfang und das Ende des Chriſtenthums; das Princip, von wo die höheren Kräfte ausgehen, das Ziel, zu dem ſie alle hinführen, daß ‚Alle Eins ſeien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch ſie Eins ſeien in uns; damit die Welt glaube, daß du mich geſandt haſt [1]. Ich in ihnen und du in mir, daß ſie vollkommen Eins ſeien, und daß die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt, und ſie geliebt, wie du mich geliebt haſt' [2]. Es iſt ſein Geiſt, den er ausgießt, der Geiſt der Liebe, der uns nach ſeinem Bilde zur Kindſchaft Gottes erhebt [3], der das verleiht aus Gnaden, was Chriſtus iſt von Natur aus [4], und durch reale Theilnahme an ſeiner Natur zur Theilnahme an ſeiner ihm von Hauſe aus zukommenden Herrlichkeit erhebt. Er iſt der Eingeborene; die, welche ſeiner Kirche, der neuen Menſchheit, vollkommen angehören, ſind die Wiedergeborenen; er iſt der Erſtling, das Haupt des Geſchlechtes, die Kirche iſt ſein Leib, von ihm

autem, quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum potest uniri ipsum immediate videndo ... Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit (Joan. 10, 10): Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. Thom. Aquin. C. gent. IV. 54.

[1] Joh. 17, 21.

[2] Joh. 17, 23. Assimilatur creatura Verbo Dei aeterno, secundum unitatem, quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem. Unde Dominus orat (Joan. 17, 21) ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XXIII. Art. 3.

[3] Adoptio convenit creaturae rationali habenti caritatem, quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, ut dicitur Rom. 5, et ideo Rom. 8. Spiritus sanctus dicitur Spiritus adoptionis. Thom. Aquin. l. c.

[4] Factus est gratia Filius, qui non est natura. Augustin. Contr. epistol. secund. Pelag. II. 2.

beſeelt und belebt; durch die Gnade und das Sacrament, vor Allem im Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti, wird der Einzelne in dieſe reale Lebensgemeinſchaft mit Gott gezogen; alle werden ein Leib, ſein Leib [1], in dem ſein Geiſt, der heilige Geiſt, wohnt als in ſeinem Tempel.

So wird uns das ewige Leben von dem Vater, der uns geſchaffen, durch den Sohn, der uns erlöst, im heiligen Geiſte, der uns weiht zu Gottes Kindern und in uns als das Siegel der Liebe Gottes wohnt [2]. Die Offenbarungstrinität aber weist uns hin auf die Trinität des immanenten göttlichen Lebens; wie die Gottheit in den drei Perſonen des Vaters, Sohnes und Geiſtes ſich offenbart, ſo iſt ſie auch an ſich. Der Vater iſt ganz Gott, der die Welt geſchaffen und den Rathſchluß zu ſeinem Reiche gefaßt, der gnadenvollen Mittheilung der göttlichen Natur an die Menſchheit; der Sohn iſt ganz Gott, der Fleiſch geworden und unter uns wohnte, und, die Menſchheit unlöslich mit der Gottheit einend, die Verſöhnung vollbrachte und die Quelle der Gerechtigkeit für uns ward; der Geiſt iſt ganz Gott, durch den wir erkennen, was uns gegeben worden, der die Tiefen des Vaters und Sohnes erforſcht [3]. Wäre der Sohn nicht ganz Gott, dann wäre die Kluft zwiſchen Gottheit und Menſchheit nicht ausgefüllt [4]; er wäre nicht der Mittler; wäre der

[1] Cibus sum grandium; manducabis me, nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Augustin. Confess. VII. 50.

[2] Adoptio appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris. Thom. Aquin. l. c. Art. 2.

[3] 1 Cor. 12, 3—7. 2 Cor. 13, 13. Tit. 3, 4—6.

[4] Wie könnte ein Geſchöpf durch ein Geſchöpf mit dem Schöpfer verbunden werden (Athanas. C. Arian. II. 67)? Wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach der Lehre der Arianer, weder ihn, noch ſich ſelbſt vollkommen erkennt (Athanas. C. Arian. III. 16)? Mit einem Geſchöpfe verbunden hätte der Menſch nicht vergött-

Geiſt nicht ganz Gott, dann wäre der Menſch nicht in die vollkommene Gottesliebe aufgenommen, denn nur in Gott vermögen wir Gott ſeiner würdig zu lieben [1]. Die Annahme an Kindesſtatt von Seite des Vaters, die der Sohn uns verdient und der heilige Geiſt uns zuwendet und vermittelt, iſt aber nur das Nachbild eines idealen, vorbildlichen Urverhältniſſes des Vaters, der den Sohn zeugt, und des Geiſtes, der aus beiden hervorgeht als die Liebe, welche der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater trägt. Darum weist die Offenbarungstrinität auf die Weſenstrinität hin, empfängt von ihr ihre ganze Bedeutung und ihre Kraft; es iſt die Weſenstrinität, die in den Thatſachen des Heiles in die Erſcheinung tritt und uns das ‚Innerſte der Gottheit' aufſchließt [2].

Nun erkennen wir das Weſen des Chriſtenthums; es iſt eine übernatürliche Lehre, eine übernatürliche Liebe, ein übernatürliches Leben. Der Leib, von der Erde genommen, nährt

---

licht werden können, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war. Und der Menſch hätte ſich nicht vor den Vater ſtellen können, wenn nicht ſein wahrhaftiges Wort Fleiſch angenommen hätte (Id. l. c. II. 69. 70).

[1] 2 Cor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2. Athanas. Ep. ad Serap. c. 23. (Id. l. c. II. 69.) Basil. De Sp. st. c. 9.

[2] Abſolute Gewißheit über das Verhältniß der Offenbarungstrinität zur immanenten Trinität empfangen wir allerdings erſt durch die Offenbarung ſelbſt; aber die Offenbarungstrinität dient, wie Thomas von Aquin (Summ. theolog. I. Qu. XXXIX. Art. 7) und Leo der Große bemerken, dazu, den Glauben an die immanente Trinität anzubahnen. ‚De qua' (Trinitate), ſagt Letzterer (Serm. LXXVI. ed. Ballerin.), ‚cum sacra Scriptura sic loquitur, ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis, . . . docetur, ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis. Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus sancti appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret, quae cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.

sich von der Erde, lebt nur durch die beständige Lebensverbindung mit der Erde, seinem Lebensgrunde; denn er hat das Leben nicht aus sich. Das übernatürliche Leben hat der Mensch noch weniger aus sich; er lebt es in der beständigen Lebenseinheit mit dem, der die Auferstehung ist und das Leben [1]. Das ist das Geheimniß des christlichen Lebens: Aus Gott wiedergeboren, von der Gluth und dem Glanze des heiligen Geistes durchleuchtet [2], hat er das Gott eigenthümliche Leben empfangen; er ist ein Rebzweig an dem Weinstocke Christus, nicht er selbst, der natürliche Mensch, lebt in ihm, sondern Christus, sein Geist, seine Kraft, Gnade und himmlische Schönheit sind ausgegossen über seine Seele [3], die sie, wie die Wolke in der Sonne sonnenhaft wird, ganz durchdringt, ganz durchleuchtet, ganz vergöttlicht [4].

Hier vollendet sich die Aufgabe des Christenthums; denn das Höchste ist erreicht. Hier schließt der geheimnißvolle Ring aller Religion; die Creatur, ausgegangen von Gott, wird erhoben zu Gott, um zu trinken an der Quelle des göttlichen Lebens. In Christus, dem Gottmenschen, dem ‚Erstgeborenen unter den Brüdern' [5], ist der Anfang der neuen Menschheit gegeben, die aus dem alten sündigen, verfallenden und verwesenden Leibe sich herausgestaltet. Der Himmel hat in Christus sich herabgesenkt zur Erde und ist in sichtbarer Gestalt unter den Menschen erschienen; der Geist mit seiner Gnade geht ein in das Menschenherz, dort die

---

[1] Joh. 11, 25.

[2] Cyrill. Hierosol. Catech. XVII. Basil. C. Eunom. V. sub fin.

[3] Röm. 5, 5. So ist die Rechtfertigung und Heiligung nicht bloß eine äußere Zurechnung der Verdienste Christi. Cf. Conc. Trid. Sess. VI. Cap. VII. Caritas diffunditur in cordibus eorum atque ipsis inhaeret.

[4] Cyrill. Alex. Thes. I. 32.

[5] Coloss. 1, 18. Hebr. 2, 11.

Saat des ewigen göttlichen Lebens auszuſtreuen, bildet des Menſchen Seele um zum Paradieſe, die Erde zum Himmelsvorhofe [1]. Was iſt der Himmel? Eins ſein mit Gott, leben in Gott. Und das wirkt die Gnade; ſie iſt der geheimnißvolle Bund, die myſtiſche Ehe, die unausſprechliche, innigſte Vereinigung Gottes mit dem Menſchen, der Ewigkeit mit der Zeit, des Himmels mit der Erde.

So iſt das Chriſtenthum die Vollendung aller Religion, die vollkommenſte Verwirklichung der religiöſen Idee, die abſolute Religion. Die Religion ſucht die Vereinigung mit Gott; das Opfer und die Opferſpeiſe, ſelbſt in ſeiner roheſten Form, das Gebet, dieſer Aufſchwung des Geiſtes zu Gott, in dem der Höchſte das Herz berührt [2], ſie ſuchen Gott zu erfaſſen, reale Einflüſſe und Kräfte von dort zu empfangen. Und es iſt immer dasſelbe Ziel, dieſes Einswerden mit Gott, was die alte Welt auf den verſchiedenſten Irrwegen anſtrebte, von der Magie und Theurgie, die wir überall in der griechiſchen und römiſchen Welt finden, bis zu dem Myſticismus [3] der neuplatoniſchen Schule, dieſer letzten Regung des hinſterbenden antiken Lebens. Jede Religion ſchließt in ſich eine Herablaſſung Gottes, den Anfang einer Menſchwerdung — Enſarkoſis; und jede Religion ſchließt in ſich ein Aufſteigen des Menſchen zu Gott, den Anfang ſeiner Vergöttlichung — Theoſis. Das Heidenthum hatte die vollendete Einigung angeſtrebt, aber auf falſchem

---

[1] Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est . . . Arrha de ipsa re datur, quae danda promittitur; ut res, quando redditur, impleatur, quod datum est, non mutetur. Augustin. Serm. CLVI. 15.

[2] Das Gebet, ſagt Clemens von Alexandrien (Strom. VII. 7), iſt ein vertrauter Umgang mit Gott, eine Art Vereinigung mit Gott (ὁ γνωστικὸς δι' εὐχῆς συνεῖναι σπεύδων θεῷ).

[3] ‚ἔκστασις', ‚ἐνθουσιᾶν'. Cf. Plotin. Ennead. IV. 8. Porphyr. Vit. Plotin. c. 23.

Wege; es apotheoſirte[1] den Menſchen und anthropomorphiſirte ſeine Götter[2]. So hatte es Gott und Menſch nicht geeint, ſondern Gott geläugnet, ſein Weſen vernichtet; es hatte weder einen wahren Gott, noch einen wahren Menſchen. Und da die Götterwelt zum großen Theile nur der Reflex des eigenen Lebens war, ſo konnte auch die Religion kein Hebel werden, den Menſchen aus der niederen Ordnung heraufzuziehen und über ſich ſelbſt zu ſtellen. Bei weitem höher ſteht die Religion Israels. Hier erſcheint Gott völlig von der Welt, ſeiner allſeitigen Schöpfung, geſchieden, die Natur unter ihm vermag nicht einmal ein entferntes Bild ſeiner Größe, Macht und Weisheit zu bieten. Aber die Welt iſt darum nicht ohne Gott; ſeine Allwiſſenheit durchforſcht Alles[3], und ſeine Allgegenwart durchwirkt Alles[4], ſo daß Himmel und Erde von ihm erfüllt werden. Noch lebt die Erinnerung an einen innigen Verkehr Gottes mit der Menſchheit in ihnen[5]; und ſelbſt nach der Sünde, die dieſes Liebesband zerriß, wohnt er noch unter ihnen durch ſein Wort, ſeine Gnade und vor Allem durch ſeine geheimnißvolle Gegenwart über der Bundeslade im Tempel[6].

Doch erſt im Chriſtenthum iſt dieſe gnädige Herablaſſung Gottes wahrhaft, die Erhebung des Menſchen zu ihm, die

---

[1] Röm. 1, 21. Ueber die Apotheoſe Verſtorbener und bald auch lebender Perſönlichkeiten Plutarch. Lys. 18; bei den Römern Tacit. Annal. IV. 56. 57; bei den Aegyptern Lepſius' Briefe aus Aegypten. S. 256. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 454. 613.

[2] ‚Homer und Heſiod,' ſagte Xenophanes (bei Sext. Empir. IX. 193), ‚haben den Göttern Alles angehängt, was bei den Menſchen Schande und Tadel verdient.' Die Sterblichen meinen, die Götter würden geboren, hätten Gewänder wie wir und unſere Stimme und Geſtalt (bei Clem. Alex. Strom. V. 715). Vgl. Nägelsbach a. a. O. I. 1.

[3] Pſ. 32, 13. [4] Pſ. 138, 7. Amos 9, 2. 4.

[5] Geneſ. 2, 3. [6] 3 Kön. 8, 10.

Vereinigung von Gott und Menſch vollſtändig geworden. Nicht bloß im Wort, wie beim Propheten, nicht bloß in der Gnade, nicht bloß im Symbol erſcheint er, er ſelbſt wird Menſch. Und das Wort iſt Fleiſch geworden und hat unter uns gewohnt [1]. Gott iſt ganz Menſch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu ſein, der Menſch iſt ganz zu Gott erhoben, vergöttlicht [2], ohne aufzuhören, Menſch zu ſein. Chriſtus iſt das Ideal der Chriſten; Eins mit ihm, werden ſie Eins mit dem Vater [3].

Nun iſt das Höchſte verwirklicht, das tiefſte Bedürfniß der Menſchheit in unerhörtem, überſtrömendem Maße befriedigt. Es iſt eine neue Schöpfung im eigentlichſten und vollkommenſten Sinne des Wortes, eine Wiedergeburt des Menſchen und mit ihm und durch ihn des ganzen Weltalls zu einer neuen, höheren Daſeinsſtufe, um das Diesſeits in das Jenſeits zu erheben, das Jenſeits dem Diesſeits einzuverleiben. Ein Weiteres, ein neues, eine höhere Stufe religiöſen Lebens iſt nicht mehr möglich, iſt völlig undenkbar. Wie darum in einer Vergangenheit von viertauſend Jahren, ſo hat das Chriſtenthum ſeine Wurzeln im Geiſte und Herzen eines jeden Menſchen: der Gegenſtand der Sehnſucht der alten Welt, der Anfang und die Nahrung einer neuen Zeit. Nie hatte ſich die Welt im Ganzen und Großen in der Auffaſſung des religiöſen Problems getäuſcht; ſie wollte wieder anknüpfen das zerriſſene Band zwiſchen Himmel und Erde, den Menſchen mit Gott wieder einen — aber weder die Incarnationen des Orients, noch die Apotheoſen des Occidents hatten dieß vermocht. Jene werden der menſchlichen Perſönlichkeit nicht

[1] Joh. 1, 14.

[2] Ima summis, terrena divinis junguntur. Orat. Eccles. (in praeparat. ad Miss.).

[3] Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, auch ihnen gegeben, damit auch ſie Eins ſeien — ich in ihnen und du in mir. Joh. 17, 22. 23.

gerecht, denn sie sind nur ein Gewand, in das die Gottheit sich hüllt; ‚wie der Schauspieler ein Gewand anzieht, um seine Rolle zu spielen', bekennen die Purana's, so ist der Mensch nur die wandelbare Form, die nichtige Maske des Absoluten. Diese vergöttlichen jede Leidenschaft und Schwäche. Der Pantheismus der Indier, wo die eine unermeßliche Gottheit außer sich nichts duldet, die Welt hervorbringt und zugleich zerstört, der Polytheismus Griechenlands, wo der hochmüthige Mensch sich über sich selbst und seine Bedürfnisse zu täuschen sucht, indem er sich anbetet und den Schleier des menschlich Schönen in den polytheistischen Göttergestalten über seine blutenden Wunden wirft[1] — sie haben das religiöse Problem nicht gelöst. Ihre falschen Antworten auf die großen Fragen haben den quälenden Stachel nur tiefer dem Herzen eingedrückt.

Das Christenthum allein hat sie gelöst. Das Christenthum erscheint uns nun als der durchaus gereinigte und durch die Reinigung durchaus geheiligte Mensch, einerseits der Erdbürger, andererseits der Himmelserbe. Es durchgeistet und reinigt von der Wurzel aus alle früheren Reinigungsversuche, hebt den Unterschied zwischen Juden und Heiden auf und gebiert einen neuen Menschen; es bricht die Starrheit der Juden und festigt die Zerflossenheit der Heiden; es merzt den zersetzenden Pantheismus aus dem Geiste heidnischer Völker aus. Es rectificirt den ganzen Menschen, Sprache und Denkweise, Gewissen, Seele, Herz, Verstand. Es ist dem Menschen unmöglich, dem Thiere gleich sich zu stellen; denn er wird entweder über ihm stehen, oder unter das Thier herabsinken. So ist es rein unmöglich, vom Christenthum in's Heidenthum oder in's Judenthum zurückzufallen, schon einfach deßwegen, weil das

[1] Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern. Göthe (WW. XXXIX. S. 289).

Christenthum Alles, was im Judenthum und Heidenthum an Wahrheit, an ächt Menschlichem wie wahrhaft Göttlichem sich findet, in höherer Weise in sich enthält. Freilich kann der Mensch sich einbilden, Gott zu schaffen, oder auch abzuschaffen. Er versuche es aber einmal, nach diesem Begriffe Familien, Völker und Staaten zu schaffen, und es wird sich zeigen, wie Ethos und Politik zugleich zu Schanden gehen. Der Mensch ist durch und durch für das Christenthum angelegt und geschaffen, wie umgekehrt das Christenthum allein ihn allseitig erfüllt und befriedigt; und selbst wenn er es verwirft und verflucht, beweist gerade seine Aufregung, sein beständiger Kampf, daß er ohne dasselbe nicht leben kann[1]. ‚Mag die geistige Cultur immer fortschreiten,' sprach Göthe[2], ‚mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.'

Die religiöse Befriedigung aber ist zugleich die tiefste Herzensbefriedigung. Denn tief im Herzen des Menschen steht ein Wort geschrieben, welches das Gesetz seines Lebens enthüllt: Du sollst lieben. Wie die Flamme aufwärts strebt, wie der Stein nach der Erde eilt, so zieht es die Seele nach dem Gegenstand ihrer Liebe; es ist die Liebe der Seele Schwerkraft, die Liebe gibt der Seele Flügel[3]. Ist sie befriedigt, dann wird sie eine Flamme, in der die Seele sich verklärt; unbefriedigt[4] wird sie ein verzehrendes Feuer; sie ist Himmel und Hölle für die Seele zugleich. Denn der

[1] Vgl. Eckstein, die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt. Freiburg 1852. S. IX.

[2] Bei Eckermann III. S. 171.

[3] Augustin. Confess. XIII. 9. Pondus meum, amor meus, eo feror, quocunque feror.

[4] Vgl. Bemerkungen zum ersten Vortrag.

Mensch,' bemerkt Augustinus, will das Leben finden in dem, was er liebt, den Frieden für alle Zeit[1]. Und so muß es auch sein. ‚Soll ich euch sagen,' fährt er fort, ‚liebet nicht! das sei ferne. Unthätig, todt[2], abscheulich, elend seid ihr, wenn ihr nicht liebt. Liebt, aber sehet zu, was ihr liebet. Denn was du liebst, das bist du. Liebst du die Erde, dann bist du Erde. Liebst du Gott — soll ich es sagen — dann bist du Gott.' Getäuschte, weil verfehlte Liebe — das ist das Trauerlied, das vom Anfang an über die Erde geht, der Schmerz der Vergänglichkeit, das zermalmende Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen, das aus den Stimmen aller Völker klingt.

Gibt es ein Wort, das diesen Drang, den tiefsten, mächtigsten Drang des Herzens uns verstehen läßt, ihm die Richtung weist, ihm Befriedigung bietet? Ja, es ist das Wort der Schrift: ‚Du sollst lieben Gott deinen Herrn aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüthe und aus allen deinen Kräften'[3]. Liebe Gott, und aus dieser Liebe wird das Herz hervorgehen verklärt zum Bilde dessen, den sie liebt, die Liebe wird seine Heiligung, sein Himmelreich. Der Heide hat dieses Gebot der Gottesliebe nicht gekannt, noch geahnt[4]; in Israel war es ausgesprochen[5], aber die Liebe Gottes mußte erst in ihrer ganzen Reinheit und Größe erscheinen, mußte den Menschen erfassen wie ein mächtiger Strom, von ihm ausgehend, durch die Geister hindurchgehend und wieder zurückführend zu ihm. Erst mußte die göttliche

[1] Requiescere amat anima mea in eis, quae amat. Id. l. c. IV. 10.

[2] Wer nicht liebt, bleibt im Tode. 1 Joh. 3, 14.

[3] Matth. 22, 37.

[4] La religion païenne ne défendait que quelques crimes grossiers, arrêtait la main et abandonnait le coeur. Montesquieu, Esprit des lois. XXIV. 13.

[5] Deuteron. 6, 5.

Liebe offenbar werden, in ſichtbarer Geſtalt vor ihn hintreten, in vernehmbarer Rede zu ſeiner Seele ſprechen; denn der Menſch liebt nicht, was er nicht kennt, liebt nicht, was er nicht ſieht. Darum hat die ewige Liebe ſich vor der Welt entſchleiert, der Sohn hat den Schooß des Vaters verlaſſen und iſt ſichtbar unter uns erſchienen, und er hat in ſo lauter Sprache die Liebe Gottes verkündet, damit, ‚indem wir nun ſichtbar Gott ſchauen, wir durch ihn zur Liebe des Unſichtbaren hingeriſſen werden‘ [1]. Chriſtus iſt der Erweis der Liebe Gottes und ſelbſt der Mittelpunkt der neuen Gottesliebe. In ihm iſt die Liebe Gottes zur Menſchheit am vollkommenſten erſchienen, und in ihm iſt zugleich die Menſchheit hereingezogen in die innigſte, heiligſte, erhabenſte Liebes- und Lebensgemeinſchaft mit Gott. Als Gottes Sohn gibt er ſich hin in die Erniedrigung, um die Menſchheit zu Gott zurückzuführen, als Sohn des Menſchen gibt er ſich ganz dem Vater hin, iſt er ganz eins mit ſeinem heiligen Liebeswillen; ‚nicht wie ich will, ſondern wie du‘. So iſt er der Herd und Brennpunkt der höchſten Liebe geworden, ſein Kreuz der Hochaltar der Liebe, wo unauslöſchlich, Alles verklärend, erwärmend, entzündend, die heilige Flamme der Liebe brennt, das reinſte, vollkommenſte Opfer der Anbetung, der Bitte, des Dankes und der Verſöhnung, wo immer die Gottheit an die Menſchheit, die Menſchheit ſich ganz hingibt an die Gottheit, Gott immer die höchſte Ehre, dem Menſchen immer Heil und Gnade wird.

Aber ‚das Wort iſt Fleiſch geworden‘ — nicht für einen kurzen Tag, der Jahrtauſende hinter uns liegt; was er geworden iſt, iſt *er für alle Zeit*. Er wohnt fort und

[1] Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Praefat. Miss. in Nativ. Domin. 1 Joh. 3, 16: So ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn nicht ſchonte — daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er ſein Leben für uns dahingegeben hat.

fort, lebt und ſtirbt auf dem Altare der Kirche, wie einſt am Kreuze; in Millionen Herzen zieht er ein, ſie weſenhaft durch den Empfang ſeines Leibes ſich verbindend; in Millionen Herzen wirft er Funken jenes heiligen Liebesfeuers, das auf Erden anzuzünden er gekommen war [1]. ‚Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm [2], der ‚bleibt in der Liebe', in ‚ſeiner Liebe' [3]. Und nun iſt das Herz der Menſchheit geſättigt, ſein Durſt nach Liebe geſtillt; denn nur dem Göttlichen können wir uns ganz hingeben, in ihm uns ganz verlieren, nur das Göttliche iſt mächtig genug, die letzten Feſſeln der Selbſtſucht zu brechen, die das Grab jeder Liebe iſt. Darum ſpricht Auguſtinus das tiefe Wort: Liebe, und thue, was du willſt [4].

Aus all' dem aber ergibt ſich uns das tiefſte Princip des chriſtlichen Lebens, der chriſtlichen Moral. ‚Brüder,' ſagt der Apoſtel [5], ‚wenn ihr mit Chriſtus auferſtanden ſeid, ſo wandelt in dem neuen Leben; ſuchet, was oben iſt, wo Chriſtus ſitzet zur Rechten des Vaters; was oben iſt, verlanget, nicht, was auf Erden. Denn ihr ſeid geſtorben, und euer Leben iſt mit Chriſtus verborgen im Herrn.' Durch die Gnade des Geiſtes iſt das Leben des Chriſten ein geiſtliches geworden; eins mit Chriſtus und der göttlichen Natur theilhaftig, iſt ſein Leben ein heiliges, göttliches; denn Chriſtus lebt und wirkt in ihm die Heiligkeit. Wo er erſcheint, da geht die Saat des himmliſchen Lebens auf; wo er im Glauben aufgenommen wird und keinen Widerſtand im Willen findet, da ſchafft und wirkt er, und ſeine Schöpfungen ſind Heilige. Geheimnißvoll und verborgen iſt dieſes Leben, weil das leibliche Auge es nicht ſieht, und der Geiſt des natürlichen Menſchen es nicht ahnt; aber aus ſeinen Früchten erkennen wir

[1] Luc. 12, 49. [2] Joh. 6, 57. [3] 1 Joh. 4, 16.

[4] Enarr. in Ps. 31. Von dieſer Liebe bemerkt er (De spirit. et lit. c. 32, 56): Quam non libet nisi quod licet.

[5] Coloſſ. 3, 1.

es; es ſind die Heiligen, die jedes Jahrhundert zählt, welche die Kirche, dieſe fruchtbare Mutter der Heiligen, vom Geiſte befruchtet, geboren, es iſt das höhere, übernatürliche Leben in den Unzähligen, deren ſtille Kämpfe und herrliche Siege nur Gott kennt. Das Leben der Kirche iſt das Leben Chriſti, denn ſie iſt ein myſtiſcher Leib, mit ſeiner Erniedrigung und ſeiner Erhöhung, ſeinen Kämpfen und ſeiner Glorie; er iſt das Ziel, Ur- und Muſterbild, zu dem ſie heranreift, er iſt der Grund, die treibende Kraft, aus der ſie herauswächst und immerfort ſich neu geſtaltet, und das Leben des Einzelnen wird, wie das Leben ſeiner Kirche, ‚eine neue Creatur im Herrn'.

So bleiben denn dieſe drei, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe [1]. Der Glaube zuerſt; denn er führt die Seele ein in die Erkenntniß des übernatürlichen Lebens und ſeiner Güter, gibt ihr Chriſtum, der Leben, Wurzel, Vorbild und Inhalt ihres ganzen Lebens wird. Schon beſitzt ſie ihn, denn ſie lebt von ihm, den ſie im Glauben verhüllt erkennt; ‚der Gerechte lebt aus dem Glauben' [2]. Aber einſt fällt die Hülle; darum muß einſt fallen der Glaube. Sodann die Liebe; in ihr wird der Glaube lebendig, flammt auf in heiliger Gluth und empfängt die Kraft, die höchſte, gewaltigſte, eigentliche That der Liebe zu thun — ſich zu opfern [3], das Opfer ihres Gottes mit dem Opfer ihrer ſelbſt zu erwiedern; das Leben Chriſti, das Leben ſeiner Heiligen war und iſt fort und fort ein Opferleben; das Leben der ächten, wahren, heiligen Liebe iſt und kann nichts Anderes ſein, als ein Opferleben; denn die Liebe will geben, nur geben, nichts als geben. Wo aber das Herz vertrauensvoll dem Ewigen ſich hingegeben, da hat es die Hoffnung des

[1] 1 Cor. 13, 13. [2] Hebr. 10, 38.

[3] Ecclesia, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. August. Civ. Dei X. 20.

Himmels als Gegengabe empfangen; nicht sich lebt es mehr, nur Ihm lebt es noch; nicht es selbst lebt mehr, sondern Er in ihm. Wo aber Gott ist, da ist der Himmel [1].

Eingegangen in die Liebes-, Leibes- und Lebensgemeinschaft mit Ihm, dem Haupte, ist der Keim der Auferstehung und Unverweslichkeit in uns hineingelegt; es schaffen und wirken, nicht beachtet und ungesehen von der äußeren Welt, die geheimnißvollen Kräfte des höheren Lebens; es wächst und reift heran unter der dunkeln sterblichen Hülle die innere Herrlichkeit, der lichte, verklärte Auferstehungsleib, verborgen unter diesem Leibe des Todes, das unsterbliche Himmelsbild, verschleiert unter dem Vorhange des Fleisches, bis herangekommen die Fülle des Alters Jesu Christi [2], vollendet das Ebenbild nach dem Urbilde. Dann zerbricht die Hand des Ewigen diese irdische Form und zieht den letzten Schleier hinweg, dann wird das mit Christo in Gott verborgene Leben offenbar [3] — für den Einzelnen und für das gesammte Geschlecht der Erlösten.

Bemerkungen zum ersten Vortrag.

Am 10. Februar 1785 schreibt Schiller aus Mannheim an Körner: „Ich muß zu Ihnen, muß in Ihrem näheren Umgang, in der innigsten Verkettung mit Ihnen mein eigenes Herz wieder genießen lernen, und mein ganzes Dasein wieder in einen lebendigen Schwung bringen . . . Bei Ihnen werde ich glücklich sein. Ich war's noch nie. Weinen Sie um mich, daß ich ein solches Geständniß thun muß. Ich war noch nicht glücklich; denn Ruhm und Bewunderung

[1] Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Thom. Aquin. Summ. theolog. II. II. Qu. XXIV. Art. 3. Cf. Catechism. Roman. Pars IV. de Oratione Dominica: Gloriam autem quid esse dicamus nisi gratiam quandam perfectam et absolutam?

[2] Epheſ. 4, 13. [3] Coloſſ. 3, 3.

und die ganze übrige Begleitung der Schriftſtellerei wägen auch noch nicht einen Moment auf, den Freundſchaft und Liebe bereiten — das Herz darbt dabei.' ‚Aber Freundſchaft und Liebe allein,' bemerkt J. Janſſen zu dieſer Stelle[1], ‚können nicht das Herz des Menſchen, konnten am wenigſten das große Herz Schiller's ausfüllen.' Drei Jahre ſpäter heißt es in einem Briefe aus Weimar vom 7. Januar 1788: ‚Das Abarbeiten meiner Seele macht mich müde, ich bin entkräftet durch den immerwährenden Streit meiner Empfindungen.' ‚Du weißt nicht,' ſchreibt er weiter an Körner, ‚wie verwüſtet mein Gemüth, wie verfinſtert mein Kopf iſt. Und das Alles nicht durch äußere Schickſale . . . Wenn ich nicht Hoffnung in mein Daſein verflechte, Hoffnung, die faſt ganz aus mir geſchwunden iſt, ſo iſt es um mich geſchehen. Eine philoſophiſche Hypochondrie verzehrt meine Seele, alle ihre Blüthen drohen abzufallen. So wie ich noch bei euch (alſo die Freundſchaft half nicht), ſo bin ich faſt die ganze Zeit meines Hierſeins geweſen . . .' Am 20. Auguſt: ‚Ich kann keinen Moment ſagen, daß ich glücklich bin . . . Du wirſt fragen, was ich denn eigentlich will? Das weiß ich ſelbſt nicht. Aber ich fühle, daß ich noch nicht in dem Element ſchwimme, für das ich eigentlich gehöre.' ‚Nur der,' bemerkt Perthes[2], ‚kann gegen Schiller ſich ereifern, der nicht weiß, wie dem zu Muthe iſt, der ſich ausſtreckt nach dem Umgange mit dem lebendigen Gott, und nichts findet in ſeiner Zeit, als den kalten, in aſtronomiſcher Erhabenheit thronenden Götzen des Verſtandes.'

In den Geſprächen mit Eckermann[3] äußert Göthe ganz im Gegenſatze zu ſeiner früher[4] angeführten Lebensanſchauung: ‚Man hat mich immer als einen vom Glück beſonders Begünſtigten geprieſen; auch will ich mich nicht beklagen, und den Gang meines Lebens nicht ſchelten. Allein im Grunde iſt es nichts als Mühe und Arbeit geweſen, und ich kann wohl ſagen, daß ich in meinen fünfundſiebenzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von Neuem gehoben ſein wollte.'

---

[1] Schiller als Hiſtoriker. Freiburg 1863. S. 129.
[2] Perthes' Leben. Gotha 1857. III. S. 302.
[3] I. S. 106.
[4] I. 2. S. 117.

Zweiter Vortrag.

Der dreieinige Gott.

Innerer Zusammenhang des Mysteriums der Trinität mit jenem der Incarnation und Eucharistie. — Seine Bedeutung gegenüber dem abstracten Deismus und Pantheismus. — Sein Verhältniß zur Vernunft. — Der Glaube der Kirche. — Die näheren dogmatischen Bestimmungen. — Die Lehre der heiligen Schrift. — Der Logos im A. und N. B. — Die Lehre der Väter. — Der dreifache Gegensatz der Häresie. — Ihr gemeinsamer Irrthum. — Bedeutung des Kampfes. — Das Mysterium und die Vernunft. — Die Einwendungen gegen dasselbe. — Recht, Ausgangspunkt und Grenze der Speculation. — Die Analogie des trinitarischen Processes im menschlichen Geiste. — Verhältniß der immanenten Trinität zur Offenbarungstrinität. — Die Trinität im Cultus und Leben der Kirche. — Bemerkungen.

In dem Vorausgegangenen wurde versucht, das System der christlichen Lehre in seiner Totalität, seinem organischen, unzerreißbaren Zusammenhange zu erfassen, und so ein Verständniß zu gewinnen für das eigentliche und tiefste Wesen des Christenthumes, das da erschienen ist auf Erden als eine schöpferische, weltumgestaltende, das gesammte Leben des Geschlechtes neu begründende Macht. Haben wir dort in einem allgemeinen Ueberblicke die Grundlinien entworfen, so werden wir nun der Natur der Sache gemäß tiefer auf seinen Inhalt einzugehen, jene Grunddogmen und Wahrheitscentra zu betrachten haben, in denen mit dem Umkreis der ihnen angehörigen und aus ihnen fließenden Lehrmomente uns das Eigenthümliche und wahrhaft Göttliche des Christenthumes

entgegentritt, und in welche ſich der erhabene Organismus der Heilslehre gliedert.

Ihrer aber ſind drei: Trinität — Incarnation — Euchariſtie. Sie ſind die Fundamentalgeheimniſſe, Grund- und Höhepunkte des Chriſtenthums; um ſie gruppiren ſich naturgemäß die übrigen Lehren und Heilsthatſachen, die dem einen oder anderen dieſer drei Offenbarungskreiſe angehören. Wie das Leben des leiblichen Organismus, vor Allem im Menſchenleibe, in gewiſſe Hauptſyſteme und Lebensmittelpunkte ſich ſcheidet, auf deren Geſammtwirkung das Leben beruht, ſo entfaltet ſich das übernatürliche Leben der Menſchheit in dieſer dreifachen Erſcheinung der Wahrheit und des Heils. Sie ſelbſt aber, dieſe Grundgeheimniſſe, ſtehen, wie dort die Grundformen des leiblichen Lebens, unter ſich im tiefſten, innigſten Zuſammenhange, worauf ſchon die Väter hingewieſen haben[1]. In der Lehre von der Trinität erſchauen wir das innere, geheimnißvolle Leben der Gottheit, deren Weſenheit dreiperſönlich und deren Dreiperſönlichkeit das Eine Weſen iſt; in der Lehre von der Incarnation erſcheint uns

[1] Dominus nihil fidelium conscientiae incertum relinquens ipsum illum naturalis efficientiae effectum docuit, dicens: ut sint unum, sicut et nos unum sumus, ego in his et tu in me; et sint perfecti in unum (Joan. 17, 22. 23)... Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter in nobis manere existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est... In Christo Pater, et Christus in nobis unum in his esse nos faciunt. Hilarius De Trinit. L. VIII. 13. cf. ibid. 16: Vivit ergo (Christus) per Patrem, et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus. Cf. Augustin. Tractat. XXVI. in Joan. Cyrill. Alexandr. Dialog. I. De Trinit. p. 407.

die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in der Einen Perſon des Gottmenſchen, eine Fortführung und ein Ueberſtrömen des inneren Lebens Gottes in die Menſchheit; in der Lehre von der Euchariſtie ſehen wir das Geſchlecht ſich eingliedern und in innigſte Vermählung treten mit Chriſtus, ſeinem Haupte — Communion —, durch welche es Ein Leib wird unter ſich und mit ihm, wie er Eins iſt mit dem Vater [1]. Und ſo baut ſich auf die Verſammlung der Gläubigen — die Kirche, Chriſti Leib [2]. Die Trinität iſt das Geheimniß der Gottheit, der Theologie im eminenten Sinne; die Incarnation iſt das Geheimniß der Oekonomie, der Erlöſung; die Euchariſtie die Zuſammenfaſſung aller Geheimniſſe, die Fortſetzung und Vollendung des Heils für das geſammte Geſchlecht. Durch die Incarnation ſteigt die Gottheit in der Perſon des Sohnes zum Menſchen nieder, um dieſen zur Theilnahme an der göttlichen Natur [3] zu erheben, in der Euchariſtie ſtrebt der Menſch zu Gott empor; in der Incarnation tritt der Logos perſönlich herein in ſeine Schöpfung, durch die Euchariſtie wird die Incarnation permanent. Gott iſt Menſch geworden, damit der Menſch Gott würde, ſpricht Auguſtinus [4]. Trinität, Incarnation und Euchariſtie — das ſind die drei Stationen, auf denen die Menſchheit geht bis zur völligen Einheit und Gemeinſchaft mit Gott, in denen die Idee aller Religion, die Einheit mit Gott, ſich realiſirt; in ihnen erſcheinen zugleich die drei Stufen dieſer Einheit — Einheit im Weſen — Einheit in der Perſon — Einheit durch Gnade und Sacrament; durch dieſes aber werden wir Ein Leib mit Chriſtus und Ein Geiſt mit Gott durch den Geiſt,

---

[1] Joh. 17, 21 ff. [2] Epheſ. 1, 23. [3] 2 Petr. 1, 4.

[4] Deus factus est homo, ut homo Deus fieret. Augustin. Tract. 2 in Joan. Cf. Athanas. Orat. IV. C. Arian. Cyprian. De idol. vanit. c. 11. Gregorius von Nazianz nennt darum die Euchariſtie ‚das Geheimniß, das nach Oben trägt' (τὴν ἄνω φέρουσαν μυσταγωγίαν Orat. XVII. p. 178).

den der Sohn ſendet vom Vater. Vernehmen wir hierüber einen der tiefſinnigſten Väter, den hl. Cyrillus von Alexandrien[1]:

„Der Vater, der Sohn und der Geiſt ſind weſenhaft Eins; der Eingeborene, der aus dem Weſen des Vaters hervorgeht, und den Erzeuger ganz in ſeiner eigenen Natur trägt, iſt Fleiſch geworden, indem er ſich gleichſam unſerer Natur einmiſchte durch eine unausſprechliche Verbindung und Einigung mit dieſem irdiſchen Leibe; und ſo wurde Jener, der von Natur Gott iſt, dem Namen und der Wirklichkeit nach Menſch, damit er die ihrer Natur nach weit von einander Getrennten verbinde und den Menſchen der göttlichen Natur theilhaft mache. Denn die Gemeinſchaft und Innewohnung des heiligen Geiſtes ging auch auf uns über von Chriſtus anfangend, welcher als wahrer Gott, ſofern er aus dem Vater hervorgeht, mit ſeinem eigenen Geiſte (da der Geiſt vom Vater und Sohn ausgeht) zunächſt ſeinen eigenen Tempel (die Gottheit wohnte in der Menſchheit Chriſti wie in ihrem Tempel[2]) und durch ihn dann alle Creaturen heiligt.

„Damit wir nun zur Einheit in Gott und unter uns gelangen, hat der Eingeborne durch die ihm zuſtehende Weisheit und den Rathſchluß des Vaters eine beſondere Weiſe erdacht. Indem er mit ſeinem Leibe die Gläubigen durch die myſtiſche Theilnahme ſegnet, macht er ſie zu Einem Leibe mit ſich und unter einander; deßhalb wird auch die Kirche der Leib Chriſti genannt. Eines Leibes ſind wir Alle unter uns und in Chriſtus[3]; er iſt das Band der Einheit, da er Gott und Menſch zugleich iſt. Durch die Aufnahme desſelben

[1] In Joan. 17, 20. 21. L. XI. c. 11. Cf. Thomassin. Dogm. theol. T. I. L. IV. 4. X. 31. Die Ueberſchrift dieſes Kapitels lautet: Wie der Sohn phyſiſch (φυσικῶς) Eins iſt mit ſeinem Vater, ſo ſind wir Eins unter uns und mit Gott, leiblich (σωματικῶς) und geiſtlich.

[2] Mark. 14, 58. [3] 1 Cor. 10, 17.

Geiſtes aber, des heiligen, werden wir unter uns und mit Gott in einer gewiſſen Weiſe vermiſcht. Chriſtus legt einem Jeden den Geiſt des Vaters und ſeinen eigenen in das Herz; und wie die Kraft des heiligen Leibes Diejenigen, in welche ſie eintritt, zu Einem Leibe macht, ebenſo verbindet der heilige Geiſt durch ſeine Einwohnung Alle zur Einheit des Geiſtes. Und wenn der Eine Geiſt in uns wohnt, wird der Eine Vater Aller in uns ſein, indem er als Gott Alle zur Einheit unter einander und mit ſich ſelbſt verbindet durch den Sohn, der des Geiſtes theilhaftig geworden.

‚Eins ſind wir demnach Alle in dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte; Eins durch die Einheit des Verhältniſſes und durch die Uebereinſtimmung in der Frömmigkeit und die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes.‘

So iſt die Lehre von dem dreieinigen Gott nicht bloß ein Einzeldogma der chriſtlichen Offenbarung, ſie iſt Haupt- und Grundlehre; ſie iſt der weſentliche Inhalt des Evangeliums, das Symbol des chriſtlichen Glaubens, ſeine Krone und ſein Ruhm [1] gegenüber dem heidniſchen, jüdiſchen und mohammedaniſchen Gottesbewußtſein [2]. Sie allein iſt im Stande, den Gegenſatz zu löſen in der Auffaſſung des göttlichen Weſens, der ſich uns in der Geſchichte der Philoſophie und Religion darſtellt, den Gegenſatz zwiſchen der ſtarren, todten Einheit des Monarchianismus und der Emanations- und Trinitätslehre des Pantheismus. In ihr erſcheint Gott

[1] ‚Seine Betrachtung und ſeinen Schmuck‘ (μελέτημα καὶ καλλώπισμα) nennt Gregorius von Nazianz (Orat. XXXII.) die Trinitätslehre. Tertullian (C. Prax. c. ult.) nennt dieſelbe Lehre das Werk des Evangeliums und den Inhalt des Neuen Bundes (opus Evangelii, substantia Novi Testamenti). Dreien Irrthümern iſt dieſe Lehre nach Gregor von Nazianz entgegengeſetzt (Orat. I.): der ἀθεΐα (Sabellius), dem Ἰουδαϊσμός (Arius) und der πολυθεΐα (Heidenthum).

[2] Daſſelbe gilt von dem Rationalismus, der nur eine Offenbarungstrinität annimmt. Vgl. Strauß, Glaubenslehre. I. 418.

nicht einsam und unlebendig durch alle Ewigkeit, noch ist die Welt das nothwendige Product seiner Lebens- und Liebesthätigkeit; er hat vielmehr einen ewigen und seiner völlig würdigen Gegenstand seiner ewigen Liebe in sich selbst vor aller Weltschöpfung[1]. ‚Wäre nur eine Person in der Gottheit,' bemerkt Hugo von St. Victor[2], ‚so hätte er Keinen, dem er die Reichthümer seiner Herrlichkeit mittheilen könnte; sie würde jene Fülle des Genusses und der Süßigkeit, welche aus dem Besitze der innigsten Liebe hervorgeht, in Ewigkeit entbehren. Aber da Gott das höchste Gut ist, so hält er in dieser Fülle von Güte sie nicht neidisch zurück; und höchst selig theilt er die Fülle von Seligkeit mit.'[3] ‚Es ist darum gerade dieses Geheimniß,' fährt er fort, ‚welches, indem wir in ihm einen Ausgang der Liebe (im heiligen Geiste) erkennen, uns den Beweis bietet, daß Gott die Creatur nicht aus Bedürfniß in's Dasein gerufen hat, noch wegen irgend einer äußeren Ursache, sondern wegen der Liebe seiner Gütigkeit.' Daß aber nur in diesem Geheimnisse die großen Gegensätze zwischen einer abstracten, äußerlichen Einheitslehre und den polytheistischen und pantheistischen Systemen ihre Ausgleichung zu finden vermögen, erhellt schon einfach daraus, daß gerade jene Formen des Monotheismus, welche sich am

[1] Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch sie seien, damit sie schauen die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor der Gründung der Welt. Joh. 17, 24.

[2] De Trinit. III. 14.

[3] ‚Deus solus,' sagt bezeichnend Petrus Chrysologus, ‚sed non solitarius.' Serm. LX. ‚Wenn Gott nicht fruchtbar ist durch seine Natur,' argumentirt Athanasius (Orat. II. C. Arian. n. 2), ‚sondern unfruchtbar, wie ein Licht, das nicht leuchtet, und eine vertrocknete Quelle, wie können sie ihm eine (Welt) wirkende Kraft zuschreiben, und mit Läugnung dessen, was nach der Natur ist, behaupten, das sei zuerst, was Sache des freien Willens. Wenn er wollte, daß etwas sei außer ihm, so war er viel eher Vater einer Geburt aus seiner eigenen Wesenheit.'

schroffsten und hartnäckigsten gegen die Trinitätslehre verschlossen haben, Judenthum nämlich und Mohammedanismus, auch am meisten in Pantheismus entartet sind [1]. Darum steht dieses Geheimniß, wenn gleich nur in dunklen, tiefsinnigen Worten angedeutet, am Anfange der Schöpfung und Menschengeschichte. ‚Lasset uns den Menschen machen,' spricht der Schöpfer, ‚nach unserem Bilde, nach unserem Gleichniß.' [2] Und der Schluß aller Offenbarung Gottes in der Zeit, das letzte Wort und Gebot des Herrn an seine Apostel ist die deutlichste, ausdrücklichste Verkündigung dieses Geheimnisses: ‚Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.' Und dieses Wort des Neuen Bundes erklärt uns, was vom ersten Anfange an in dunkler Rede, aber mehr und mehr und immer lichter auch im Alten Bunde schon hervorgetreten war; denn ‚der Alte Bund wird im Neuen Bunde klar, der Neue Bund im Alten nur verborgen war' [3]. Wohl ist es ein Geheimniß, Grund

[1] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXXII. Art. 1 ad 3. Vgl. Tholuck (Sufismus und Blüthensammlung orientalischer Mystik). Das vergebliche Ringen der Sufi nach Gewinnung des Gottesbegriffes auf dem Boden des Islam, sagt Haneberg, kann am besten beweisen, daß in der mohammedanischen Religion unversöhnbare Widersprüche sich finden. Die Theosophie der Kabbala vermag selbst Molitor von pantheistischen Elementen nicht frei zu sprechen (Philosophie der Geschichte I. Bd. 2. und 6. Abschnitt). Ueber das Verhältniß der christlichen Trinitätslehre zu Judenthum und Heidenthum vgl. besonders Gregor. Nyss. Orat. catech. C. 3. Basil. C. Sabell. T. 1 p. 601. Gregor. Nazianz. Orat. I. p. 16.

[2] Genes. 1, 26. ‚Dieses wird gesagt,' bemerkt der hl. Thomas nach dem Vorgange der Väter (Justinus M., Theophilus, Hilarius, Tertullian bei Petav. De Trinitat. II. 7), ‚um die Mehrheit der Personen zu bezeichnen, deren Abbild wir im Menschen finden' (Summ. theolog. I. Qu. XCI. Art. 4).

[3] In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Testamento Vetus patet. Augustin. QQ. in Exod. Qu. 73. Wenn daher

und Höhepunkt aller Geheimnisse, auch der schärfste Geist wird es nicht begreifen, keine geschaffene Intelligenz reicht hin, es auszudenken. Denn in ihm wird uns das innere Leben Gottes offenbart, ‚der in unzugänglichem Lichte wohnt', und vom endlichen Geiste nur in analoger, nie völlig adäquater Weise erfaßt werden kann; könnte er letzteres, dann müßte das Endliche gleichartig dem Unendlichen, das Unendliche gleichen Wesens mit dem Endlichen sein [1].

Ein Thor ist, wer da hofft mit seinem Geiste
Der Gottheit ew'ge Bahnen zu begreifen,
Die eine Wesenheit in drei Personen.

Vergebens fragst du, Mensch, nach seinem Grunde;
Denn hättest Alles du begreifen können,
Umsonst Maria dann den Herrn gebar [2].

Aber gerade hierin liegt der Beweis seiner Wahrheit, daß es aus Gott stammt und nicht aus dem Gedanken des Menschen; denn der Mensch erfindet nicht, was er nicht begreifen kann, und seine Vernunft sträubt sich, das anzunehmen, was sie nicht zu durchbringen vermag. Ein religiöses System darum, von Menschen erdacht, wird nie Geheimnisse enthalten; wo aber das Geheimniß erscheint, ist es das Siegel seines göttlichen Ursprunges; denn wenn Gott sich offenbart, muß er sich seiner würdig, in einer der unendlichen Intelligenz entsprechenden Weise offenbaren; und wenn er von seinem inneren, göttlichen Leben zu uns redet, dann muß ein Reich von Wahrheiten vor unsern Geist treten,

Tholuck die Trinitätslehre eine scholastische Lehre nennt, die nur ein Fachwerk sei, darin sich die Glaubenslehren ordnen lassen, so hat schon Hegel ihm mit Recht entgegnet (Encyclopäd. S. XXII.): ‚Ist diese Lehre nicht von jeher der Hauptinhalt des Glaubens selbst?'

[1] ‚Der menschliche Geist,' sagt Augustinus (De Trinitat. XIV. 11), ‚ist ein Bild der göttlichen Natur, aber nicht gleich der göttlichen Natur.'

[2] Dante, Fegfeuer. III. 34.

das da erhaben ist ‚über alle menschliche Vernunft', wofür die geschaffene Welt Analogien, aber nichts Gleiches bietet. Was wäre seine Offenbarung, wenn sie uns nichts Anderes böte, als was auch des Menschen Geist erdacht hat oder hätte erdenken können?

Hieraus folgt jedoch keineswegs, daß die Lehre von dem dreieinigen Gott dem Menschengeiste völlig fremd, absolut unverständlich, ganz unfaßbar sei; denn dann wäre sie nicht eine Offenbarung an und für den Menschengeist. Ist vielmehr dieser das Abbild des Dreieinigen, der ihn schuf, so wird sich in ihm wie in einem Spiegel das Urbild reflectiren; das persönliche Leben in Gott wird der Prototyp des menschlichen Geisteslebens, und darum werden wir aus dem Lebensproceß dieses, der relativen, endlichen Persönlichkeit, wenn auch nicht in adäquater und homogener, so doch in analoger Weise auf jenen des absoluten Geisteslebens schließen dürfen.

Unsere Aufgabe wird demnach sein, daß wir zuerst das Dogma darlegen, wie es die Kirche ausgesprochen und in bestimmte, jeden Irrthum und jede Entstellung abwehrende Formen gefaßt hat; daß wir seine Grundlage in den Lehren der Schrift und dem gläubigen Bewußtsein aller Zeiten vom Anfang an nachweisen, und endlich, so weit der beschränkten Geisteskraft dieß gestattet ist, aus der Analogie des creatürlichen Geisteslebens ein tieferes Verständniß dieses Mysteriums zu gewinnen suchen. Es ist ein Problem, erhaben und tiefsinnig, wie kein zweites mehr, an dem darum die Denker aller Zeiten bis zur Gegenwart herab sich versucht haben; und ist auch, um einen Gedanken des hl. Augustinus uns anzueignen, auf keinem anderen Gebiete die Untersuchung so schwierig, der Irrthum so gefährlich, so ist doch auch die Frucht unserer Mühen nirgends so süß als gerade hier [1].

[1] Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. De Trinitat. I. 3.

Die einfachste, älteste und prägnanteste Darstellung der Trinitätslehre bietet uns die Taufformel, vom Herrn selbst bestimmt und von der Kirche unwandelbar festgehalten: Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes[1]; sie enthält zugleich die Summe des Glaubens, das Bekenntniß des Neophyten[2]. Aus ihm ging in weiterer Fassung das apostolische Symbolum hervor, dessen Redaction den ersten Jahrhunderten, das aber seinem Inhalte nach den Aposteln entstammt[3]. Auf Grund der Offenbarungsthatsachen und der Momente der Heilsökonomie bekennt es in hoher Einfalt den Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geist: ‚Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde ... Und an Jesum Christum seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau ... Ich glaube an den heiligen Geist.' In dem Glauben an Gott den Vater hat die Kirche gegenüber jedweder polytheistischen, pantheistischen und häretischen Verunreinigung des Gottesbegriffes[4] ihn als den alleinen, absoluten Schöpfer und Herrn der Welt ausgesprochen; in der Lehre vom Sohne preist sie einem abstracten Deismus gegenüber, der eine

---

[1] Matth. 28, 19.

[2] ‚Ich ermahne sie (die Neophyten), daß sie bewahren ungetrennt vom Vater und Sohne den Glauben an den heiligen Geist, den sie ausgesprochen in der Taufe.' Basil. de Spir. S. C. X. n. 26.

[3] Die ältesten Väter nennen es die Glaubensregel, die apostolische Lehre, das urkirchliche System. Cf. Irenaeus Adv. haer. I, 2. 10. Tertullian. De praescript. c. 37. Ambros. Epist. I. 7.

[4] Wie Irenäus (C. haeres. I. 2) bemerkt, werden hiemit die gnostischen Lehren ausgeschlossen, welche eine Vielheit von Principien statuirten.

unüberſchreitbare Kluft zwiſchen Gott und der Welt befeſtigt, die Liebeshingabe ihres Gottes; in der Lehre vom Geiſte erſchaut ſie ſein perennirendes Walten in der erlösten und begnadigten Menſchheit [1]. ‚Der Heide nimmt verſchiedene und von einander getrennte Weſenheiten an,‘ ſagt Iſidor von Peluſium [2], ‚der Jude dagegen nur eine Einheit der Perſon; die Perſonen aber erweitern zur heiligen Trias und zuſammenfaſſen in der Einheit des Weſens iſt die wahre und rechtmäßige Lehre.‘ — Nähere Beſtimmungen über dieſes Geheimniß gab die Synode von Nicäa (325) auf Anlaß der arianiſchen Häreſie: „Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unſichtbaren. Und an Einen Herrn Jeſum Chriſtum, den eingeborenen Sohn Gottes, der aus dem Vater geboren iſt vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geſchaffen, Eines Weſens mit dem Vater, durch welchen Alles geſchaffen iſt . . . Und an den heiligen Geiſt [3], den Herrn, der lebendig macht, der ausgeht vom

[1] Fidei et professionis ejus, qua Christiani sumus, caput est unius summi Dei in essentia unitas et in personis differentia; quo uno velut fundamento stat catholicae structura religionis atque ab Judaeorum et Gentilium pravitate distinguitur. Petav. De Trinitat. Praef. c. 1.

[2] Lib. II. Ep. 144. Ebenſo Gregorius von Nazianz (Orat. XII.): μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη, καὶ τριὰς εἰς μονάδα ἀναχεφαλαιουμένη. Und wieder (Orat. XL. p. 668): Kaum habe ich Einen gedacht, ſo werde ich von Dreien umglänzt; kaum beginne ich Drei zu unterſcheiden, ſo wende ich mich alsbald zu Einem hin. Vgl. Hergenröther, Die göttl. Dreieinigkeit u. ſ. f. S. 22 ff.

[3] Die dogmatiſche Beſtimmung bezüglich des heiligen Geiſtes gab die Synode von Conſtantinopel (381) auf Anlaß der Macedonianer, welche die Gottheit des heiligen Geiſtes läugneten. Die ausdrückliche Erklärung des Ausganges des Geiſtes vom Vater und Sohne als einem Principe gab das zweite allgemeine Concil von Lyon (1274); die Griechen ſtimmten wiederholt bei auf der Synode von

Vater und dem Sohne, welcher mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet.'[1]

Eine höchst bestimmte, genau formulirte Darstellung des Dogma's von der Trinität enthält das Symbolum, welches den Namen des hl. Athanasius[2] trägt. Nach dieser Darstellung verehren wir ‚einen Gott in drei Personen, ohne daß wir weder die Personen mit einander vermengen, noch das göttliche Wesen scheiden. Denn eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist. Und doch ist Eine die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, gleiche Herrlichkeit, gleichewige Majestät. Was der Vater, dasselbe ist der Sohn, dasselbe der heilige Geist. Unerschaffen der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der heilige Geist. Unermeßlich der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der heilige Geist. Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der heilige Geist. Und doch sind es nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger, wie auch nicht drei Unerschaffene, noch drei Unermeßliche, sondern Ein Unerschaffener und Ein Unermeßlicher. Ebenso ist allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist. Und doch sind es nicht drei Allmächtige, sondern nur Ein Allmächtiger[3]. So ist Gott der Vater, Gott der

---

Florenz (1439); eingeschaltet in das Symbolum wurde das ‚Filioque' auf der dritten Synode von Toledo (589). Die abendländische Formel ist nur die ausdrückliche Bestimmung, nicht Alteration des Dogma's.

[1] Die späteren Bekenntnisse ruhen sämmtlich auf dieser hier gegebenen Definition des Mysteriums. So Concil. Constantinop. IV. Act. 10. Lateran. IV. c. 2. Profess. Fidei Trident. Init.

[2] Es gehört den früheren Jahrhunderten an (wahrscheinlich Ende des fünften), und ward in der Kirche allgemein recipirt.

[3] Es sind dieß eben Eigenschaften der Einen Wesenheit Gottes; darum können sie nur adjectivisch (der Sohn ist allmächtig u. s. w.), nicht als Substantive (es sind drei Allmächtige) ausgesagt werden,

Sohn, Gott der heilige Geiſt. Und doch ſind es nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott. So iſt Herr der Vater, Herr der Sohn, Herr der heilige Geiſt. Und doch ſind nicht drei Herren, ſondern nur Ein Herr. Wie wir daher jede Perſon im Einzelnen als Gott und Herrn in der chriſtlichen Wahrheit bekennen müſſen, ſo verbietet uns doch die katholiſche Religion, ſie drei Götter oder Herren zu nennen. Der Vater iſt von Niemand gemacht, noch geſchaffen, noch gezeugt. Der Sohn iſt vom Vater allein, nicht gemacht, noch geſchaffen, ſondern gezeugt. Der heilige Geiſt iſt vom Vater und dem Sohne, nicht gemacht, noch geſchaffen, noch gezeugt, ſondern ausgehend. So iſt Ein Vater, nicht drei Väter, Ein Sohn, nicht drei Söhne, Ein heiliger Geiſt, nicht drei heilige Geiſter. Und in dieſer Dreiheit iſt nichts vorher oder nachher, nichts größer oder kleiner, ſondern alle drei Perſonen ſind mit einander ewig zumal und gleich. So daß in Allem, wie ſchon oben geſagt wurde, die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehrt werden muß.'

Es iſt demnach die Eine göttliche Natur und Weſenheit [1],

---

weil letzteres die Einheit des Weſens aufheben müßte, da es eine Dreiheit der Natur andeutet. Jedes göttliche Attribut kommt jeder Perſon zu, nicht als Perſon, ſondern inſoferne ſie das Eine göttliche Weſen beſitzt.

[1] οὐσία, φύσις, θεότης; essentia, natura, substantia. Ariſtoteles (Cat. V. 1. 2) unterſcheidet zwiſchen ‚πρώτη' und ‚δευτέρα οὐσία'. Jene bezeichnet ein für ſich beſtehendes Individuelles (τόδε τι — οἷον ὅ τις ἄνθρωπος καὶ τις ἵππος), dieſe einen, mehreren Individuen gemeinſamen Allgemeinbegriff (ποιόν τι, οὐ γὰρ ἔν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον. Cf. Metaph. VII. 33). Bei den Vätern, beſonders nach der Synode von Nicäa, iſt letztere Auffaſſung herkömmlich. Theodoret. H. E. IV. 7: μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρισὶ προσώποις, τοῦτ' ἔστιν ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. Cf. Athanas. Tom. ad Antioch. n. 5. 6. Cyrill. Alex. in Joan. p. 362. Theorian. Adv. Armen. ap. de la Bigne B. PP. T. XI. p. 441 sqq. Nach der

welche in drei Perſonen[1] ſubſiſtirt, ſo zwar, daß die Bezeichnungen: Vater, Sohn, Geiſt keine bloßen Erſcheinungsformen ſind, noch leere Namen, die für ſich keine Subſiſtenz hätten; die eine Perſon iſt nicht die andere, ſondern real von ihr geſchieden, aber die drei Perſonen ſind Gott, einer und derſelbe Gott. Weil Verſchiedenheit der Perſon, aber Einheit des Weſens, ſo iſt in Gott ein Anderer und ein Anderer, aber nicht ein Anderes und Anderes[2]. Dem

auswärtigen (heidniſchen) Weisheit, bemerkt Theodoret anderswo (Eranist. I.), iſt kein Unterſchied zwiſchen οὐσία und ὑπόστασις, nach der Lehre der Väter dagegen unterſcheiden ſie ſich wie das Gemeinſame und das Eigene, oder wie Art und Individuum.

[1] πρόσωπον, ὑπόστασις — persona, suppositum. Sowohl bei den Profan- wie heiligen Schriftſtellern (Artemidor. Ὀνειρόκριτ. I. Hebr. 11, 1) bezeichnet ὑπόστασις zunächſt das wirklich Seiende (im Gegenſatz zum bloßen Phantaſiegebilde), ſodann aber ganz beſonders das für ſich Beſtehen, Individuum, Perſon ſein (τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον). Joan. Damasc. Dialect. c. 42. Cf. Petav. De Trinit. IV. 2. ‚Wir ſagen,' bemerkt Theodoret (a. a. O.), ‚den Beſtimmungen der Väter folgend, daß Hypoſtaſis und Perſon (πρόσωπον) und Eigenthümlichkeit (ἰδιότης) dasſelbe bezeichnen.' ‚Wir ſind überzeugt,' ſagt Origenes (In Joan. T. II. p. 56), ‚daß drei Hypoſtaſen ſind, der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt.'

[2] ἄλλος καὶ ἄλλος, aber nicht ἄλλο καὶ ἄλλο. Gregor. Nazians Ep. 41 ad Cledon. Cf. Joan. Damasc. De fid. orthod. III. 6. Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Et illa res non est generans nec genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit. — Pro personis divinis attenditur identitatis unitas in natura (gegen Abt Joachim von Floris, der nur eine ſpecifiſche und collective, aber keine abſolute und eigentliche Einheit [unitas singularitatis] ſtatuirte). Conc. Later. IV. c. 2. Thomas definirt substantia ‚cui convenit esse non in subjecto' (C. gent. I. 25); Persona dagegen ‚significat id, quod est perfectissimum in tota natura, sc. subsistens in natura rationali' (Summ. theol. I. Qu. XXIX. Art. 3). Und Suarez (Disput. metaphys. Disp. XXXIV. Sect. 1): Sub-

einen göttlichen Weſen kommt demnach die Dreiperſönlichkeit als ſeine ihm eigenthümliche, complete Subſiſtenzweiſe zu. — Doch, was iſt Natur, was iſt Perſon, wie verhält ſich Natur zu Perſon? Suchen wir uns das Göttliche aus der Analogie des Menſchlichen verſtändlich zu machen. Offenbar iſt die Natur, Weſenheit eines Dinges mit der Individualität nicht identiſch; denn die Natur iſt ein Allgemeines, mehreren Gemeinſames, Unbeſtimmtes; das Beſtimmte, Eigenthümliche wird ſie erſt durch die Individuation. So iſt die Natur des Menſchen allen Menſchen gemeinſam; betrachte ich nur ſie, und ſehe ich ab von der Individualität, ſo iſt zwiſchen zwei Menſchen kein Unterſchied; denn ſie ſind Menſchen eben nur durch den Beſitz der einen gemeinſamen Natur, der Menſchheit. Aber dieſe Natur, beiden gemeinſam, exiſtirt in beiden auf verſchiedene Weiſe, gewinnt in ihnen eine beſondere, eigenthümliche Beſtimmung, wodurch der eine von dem andern ſich unterſcheidet, eben dieſe Perſon, dieſes Individuum

---

sistere dicitur aliquid, in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse. In welchem Sinne die Lateiner das Wort persona gebrauchten, lehrt uns Auguſtinus. ‚Es iſt ſchwierig,‘ bemerkt er, ‚die Trias in Gott auszudrücken (De Trinit. V. 9): Cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Cum conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, . . timuit tres dicere essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere, quod Sabellius, quia dixit, in haeresim lapsus est. . . Quaesivit, quid tria diceret, et dixi substantias (ὑποστάσεις) sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit (wie bei den menſchlichen Perſonen), sed singularitatem noluit.‘ Wie Petavius (De Trinit. IV. 2, 1) bemerkt, bezeichnet demnach Perſon zunächſt eine Relation in der Gottheit, mittelbar und indirect das göttliche Weſen. Persona divina significat relationem ut subsistentem. Thom. l. c. Qu. XXIX. Art. 4.

und kein anderes ist. Die Natur in ihnen ist das Gemeinsame, die Persönlichkeit das Eigenthümliche, das nicht Mittheilbare [1]. Persönlichkeit ist die Existenzweise der geistigen Natur [2], wie die bloße Individuation, ein Einzelding, die Existenzweise ungeistiger Wesen ist. In der Wirklichkeit erscheint die Natur, Wesenheit nie ohne diese individuelle Form, die Persönlichkeit wird mit Recht das letzte Complement der (geistigen) Natur genannt; aber hieraus folgt keineswegs, daß wir nicht zwischen Natur und Persönlichkeit, Wesen und Individuation unterscheiden können und müssen. Während nun die Wesenheit des Menschen nur real wird und zur Wirklichkeit gelangt in den einzelnen Menschenindividuen, die Menschennatur demnach vervielfältigt wird mit der Vervielfältigung der Personen [3], existirt die eine Natur Gottes in dreifacher Existenzform, drei Personen, ohne daß die Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens aufhebt. Ist demnach bei den Menschen die Einheit nur eine ideale (specifische), real (numerisch) dagegen ihre Vervielfältigung nach der Vielheit der Individuen, so ist in der göttlichen Trias die Einheit real (numerisch), die Geschiedenheit eine ideale, da Person und Natur nur im Gedanken (virtuell), aber nicht sachlich auseinanderfallen, unterschieden, aber nicht geschieden sind. Jede Person ist Gott, und deßwegen Eins mit dem Wesen, wenngleich nicht dessen alleinige und ädaquate Sub-

---

[1] ἄτομον, individuum.

[2] Propria hypostasis ratio in modo quodam existendi sita est, quo substantia singularis et per se exstat, idque perfecte Petav. l. c. IV. 8, 8.

[3] In hominibus ideo tres personae tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quae communis est, differenter convenit eis secundum materialem divisionem. In tribus sunt tres humanitates numero differentes, et sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. Thom. Aquin. Opusc. III. 3.

ſiſtenzweiſe[1]; dieſe iſt eben eine dreiperſönliche, indem Vater, Sohn und Geiſt die eine und ſelbe Natur haben, aber in verſchiedener Weiſe: der Vater aus ſich, der Sohn vom Vater, der Geiſt vom Vater und Sohne. Der Begriff Perſon in Gott drückt darum nothwendig eine Beziehung aus — Zeuger, Gezeugt, Gehaucht (Geiſt). Gerade hierin nun, in dieſer Einheit des Weſens bei realem Unterſchiede der Perſonen[2] unter ſich, liegt das Geheimniß. Daß es uns Geheimniß iſt und immer bleiben wird, hat darin ſeinen Grund, daß wir nur in endlichen, creatürlichen Zuſtänden entnommenen Begriffen uns das Göttliche denken können. Die Begriffe Natur und Perſon, wie wir ſie im endlichen Geiſtesleben kennen, finden darum auf das unendliche, göttliche Leben, das Verhältniß von Natur und Perſon keineswegs eine adäquate, ſondern nur analoge Anwendung[3].

Dieſe drei Perſonen werden als ſolche durch perſönliche Merkmale — Eigenthümlichkeiten[4] — conſtituirt, in

[1] τρόπος ὑπάρξεως. Cf. Gregor. Nazianz. Orat. XII. p. 204.

[2] Si relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXVIII. Art. 3. Cf. Augustin. De Trinit. V. 4—6. Die perſönlichen Merkmale bezeichnen darum weder ein ſubſtantiales noch accidentales Moment in Gott, ſondern eine Relation. Eine Natur, ſagt Gregorius von Nazianz (Orat. XXV. p. 441), in drei Perſonen, die für ſich wirklich ſubſiſtiren. . . Es ſollen die drei Perſonen unvermiſcht (ἀσύγχυτοι) gewahrt werden; die eine iſt nicht die andere, aber das, was die andere (οὐχ ὅπερ, ἀλλ' ὅπερ ὁ ἄλλος).

[3] Mit Recht ſagt darum Möhler (Patrologie S. 601): Die Trinität iſt das eigentlichſte Geheimniß, das mysterium κατ' ἐξοχήν, lebendig und wahr wie Gott ſelbſt, und undurchſchaubar wie ſein Weſen, und darum der zarteſte Gegenſtand des Glaubens.

[4] ἰδώματα (Basil. Ep. CXX. 5. ἰδιότης) Gregor. Nazianz. Orat. XXXII. p. 521. ‚Alle göttlichen Thätigkeiten,' ſpricht Maximus (De divin. nominib. c. 2 Schol.), ‚werden der Trias gemeinſam zugeſchrieben; aber bloß die charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten

denen ihr gegenſeitiges Verhältniß und ihre Wechſelbeziehung ausgeſprochen iſt, das ſie eben als Perſonen conſtituirt. Der Vater hat kein Princip [1], aus dem er hervorgegangen, aber er zeugt den Sohn; der Sohn iſt gezeugt [2] vom Vater, der Geiſt geht aus vom Vater und Sohn [3]. Dieſe Beſtimmungen als eigenthümliche und unterſcheidende Charaktere kommen nicht dem Weſen zu, das den Dreien gemein iſt, ſondern bezeichnen die Relationen, das Verhältniß der Perſonen zu einander [4]. In dieſem Ausſtrömen des abſoluten Weſens in drei Perſonen und Zurückſtrömen in die eine göttliche Natur iſt zugleich die innige Durchdringung der Perſonen [5] begründet.

---

der drei Hypoſtaſen kommen für ihren Antheil und eigenthümlich einer jeden Hypoſtaſe zu, wie dem Vater, daß er Vater iſt, ſo dem Sohne und dem heil. Geiſte (μόναι δὲ αἱ χαρακτηριστικαὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἰδιότητες μερικῶς καὶ ἰδίως ἑκάστῃ ὑποστάσει πρόσεισιν).' ‚Sie bezeichnen nicht die Natur,' ſagt Johannes Damascenus (De fid. orthod. I. 10), ‚ſondern das gegenſeitige Verhältniß und ihre Subſiſtenzform (τῆς πρὸς ἄλληλα σχήσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου δηλωτικά).' Daher das Axiom der Theologen: Omnia in divinis idem, ubi non occurrit relationis oppositio. Decr. pro Jacob. Thom. Aquin. Summ. I. Qu. XXX. Art. 1. Anselm. De process. Sp. S. Augustin. Tract. XXIX. 6, 7. in Joan. Gregor. Nyssen. ad Adlab. II. p. 459. Das Weſen iſt untheilbar, die Eigenthümlichkeit, das nicht Mittheilbare, conſtituirt die Perſon, das Fürſichſein (ὑπαρξις ἰδιοσύστατος. Damasc. Dial. c. 42). Nihil in Deo secundum accidens dicitur, sed secundum relativum. Cf. Augustin. De Trinit. V. 4. 5. 8. Thom. l. c. Qu. XXVIII. Art. 3.

[1] Ihm kommt darum zu die ἀναρχία, ἀγεννησία, er iſt ἀρχή und πηγή der Gottheit; das ἀγέννητον (Nichtgeſchaffen) dagegen iſt allen drei Perſonen gemein, weil Beſtimmung des Weſens. Cf. Joan. Damasc. De fid. orthodox. I. 9.

[2] Genitus, γεγεννημένος. [3] Procedens, ἐκπορευόμενος.

[4] In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Symb. Fidei Conc. Tolet. XI.

[5] περιχώρησις, circumincessio (Joan. Damasc. De fid. orthodox. III. c. 4. 5). Bei den Aelteren findet ſich der Ausdruck

Die Personen sind nicht neben- und auseinander, sondern in- und durcheinander. So sind alle göttlichen Eigenschaften in dem Vater, welcher durch sein Wort die Welt erschaffen, und von Ewigkeit her den Rathschluß zu seinem Reiche gefaßt hat; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem Sohne, dem Worte, das von Anfang an bei Gott war und Gott ist, durch den Alles geschaffen worden, was geschaffen ist, der Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat [1]; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem heiligen Geist, durch den uns der Vater und Sohn die Geheimnisse des Reiches geoffenbart und der die Tiefen der Gottheit erforscht.

Sehen wir nun zu, wie sich uns die Lehre von dem dreieinigen Gott in den Quellen der Offenbarung darstellt.

Vater, Sohn und Geist sind nicht Erscheinungsformen, Ausstrahlungen, Kräfte oder Thätigkeiten eines und desselben göttlichen Wesens, sondern es sind drei unterschiedene Personen, von denen jede die eine göttliche Natur ganz besitzt; das ist in Kürze die Lehre des Herrn, anknüpfend an die Thatsachen der Heilsökonomie und diese bedingend. Der Vater ist es, der die Fülle der Liebe in sich vereint, der von Ewigkeit den Sohn geliebt, und diese Liebe überströmen läßt auf Alle, die an den Sohn glauben [2]. Er selbst aber, der Sohn, ist vom Vater ausgegangen, und herabgestiegen vom Himmel, wo er die Herrlichkeit mit ihm getheilt hatte, noch

---

ἐνύπαρξις. Mit diesem Ausdrucke ist sowohl die Verschiedenheit der Personen als die Einheit des Wesens, in welchem sie sich gegenseitig durchdringen, das ewige Hervorgehen und Insichbleiben Gottes betont. Nec quoniam Trinitas est Deus, ideo triplex putandus est: alioquin minor erit Pater solus, aut Filius solus, cum semper ac inseparabiliter et ille cum Filio sit et iste cum Patre: non ut ambo sint Pater, aut ambo Filius, sed quia semper in invicem, neuter solus. Augustin. De Trinit. V. 7. Vgl. Joh. 10, 38. 14, 10. 17, 21. 1, 1.

[1] 1 Joh. 1, 14. Phil. 2, 6. Hebr. 1, 3.

[2] Joh. 17, 26.

ehe die Welt war [1]; darum ſpricht er: ‚Ehe Abraham war, bin ich‘ [2], um das ewige, unveränderliche Leben der Gottheit zu bezeichnen. Er hat vom Vater das Leben, nicht als ein abhängiges, unſelbſtſtändiges, ſondern im Princip, das abſolute Leben, er iſt darum Lebensquelle für Alle, die aus ihm Leben ſchöpfen [3]. Er und der Vater ſind Eins [4], nicht bloß in moraliſcher (Willens-) Einigung, ſondern in der Einheit des Weſens, ſo daß, wer ihn geſehen, den Vater geſehen [5], und Niemand ihm die Seinen entreißen kann, weil er, wie der Vater, allmächtiges Lebensprincip iſt [6].

In der Stunde vor ſeinem Scheiden offenbart er ſeinen Jüngern die Perſon des heiligen Geiſtes. Es iſt ſein Geiſt, der vom Vater und Sohne ausgeht, den er ſenden wird, damit er Zeugniß gebe für ihn [7]. Der Geiſt wird nicht reden

---

[1] Joh. 17, 5. [2] Joh. 8, 58. [3] Joh. 5, 26.

[4] Joh. 10, 30. [5] Joh. 14, 9.

[6] Joh. 10, 28. ‚Wenn die Macht,‘ bemerkt Chryſoſtomus (Homil. LXI. in Joan. 2), ‚eine iſt, dann iſt es auch die Weſenheit; wäre der Sohn geringeren Weſens, ſo wäre dieß ein frevelentlicher Ausſpruch.‘

[7] Joh. 15, 26; 16, 7; 14, 16; 16, 13. Der Geiſt geht aus vom Vater und Sohn, lautet die ſymboliſche Formel der Occidentalen; der Geiſt geht aus vom Vater durch den Sohn, iſt die häufigere Bezeichnung bei den Orientalen. Sachlich iſt kein Unterſchied. De quo (Deo Patre) procedit principaliter Spiritus S. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus S. procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit. Augustin. De Trinit. XV. 17. Dem Grundprincip des Macedonius gegenüber, der Geiſt gehe nicht aus vom Vater, ſei alſo Geſchöpf, und zwar des Sohnes, wie dieſer Geſchöpf des Vaters ſei, betonen die Väter und die Synode von Conſtantinopel den Ausgang des Geiſtes vom Vater — nicht im Ausſchluß ſeines Ausgehens vom Sohne. Cf. Basil. Contr. Eunom. II. 34. Die griechiſche Formel macht beſonders geltend, daß die Gottheit und die Spirationskraft principaliter et fontaliter im Vater liegt, drückt alſo zugleich den ordo originis in Trinitate, das Verhältniß vom Vater zum Sohne mit aus. ‚Wir Griechen,‘ erklärten

von ſich, ſondern nur, was er gehört, wird er verkünden. Wie der Sohn das Weſen empfängt vom Vater [1], ſo empfängt der Geiſt Alles vom Vater und Sohn. Und wie Chriſtus im Namen des Vaters in der Welt erſchien [2], ſo wird der Geiſt im Namen des Sohnes vom Vater geſendet [3]. Er ſetzt das Werk der Erlöſung in der Menſchheit fort und vollendet es; er iſt der Beiſtand, Lehrer und Tröſter der Kirche des Neuen Bundes, die belebende Seele in dem großen Leibe Chriſti, der Kirche. Er iſt der Geiſt der Wahrheit, der die Glieder derſelben erleuchtend heiligt, den Sohn verklärt, die Welt überzeugt von der Sünde, die Nichtigkeit des von Wahn und Frevel beherrſchten Lebens enthüllend, von der Gerechtigkeit und dem Gericht, das über die Welt bereits ergangen und vollzogen iſt [4].

---

die griechiſchen Theologen auf dem Concil von Florenz (ap. Labb. T. XIII. p. 1130), ‚ſprachen nicht in dem Sinne vom Ausgange des heiligen Geiſtes vom Vater, um den Sohn auszuſchließen; wir enthielten uns aber des Ausdruckes: der Geiſt geht vom Vater und Sohne aus, weil wir glaubten, die Lateiner verſtänden darunter zwei Principien und zwei Spirationen.‘ Die Lateiner dagegen erklärten, ſie wollten durch dieſen Ausdruck den Vater nicht ausſchließen als πηγὴ καὶ ἀρχὴ τῆς θεότητος. Niemals nahm die Kirche, die griechiſche ſo wenig als die lateiniſche, das ſymboliſche ‚Ex Patre procedit‘ in dem ſpäteren Sinne der Schismatiker ‚Ex Patre solo‘. Indem die Griechen in allzu ängſtlicher Treue den Buchſtaben hüteten, verloren ſie den Geiſt der Lehre. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXXVI. Art. 3. Die Sendung des Geiſtes vom Sohne weiſt hin auf den ewigen Ausgang des Geiſtes vom Sohne (Athanas. C. Arian. I. 5. Basil. C. Eunom. III. 1. II. 34. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XLIII. Art. 2). Ginge der Geiſt nicht vom Vater und Sohne aus, dann wären Sohn und Geiſt nicht real unterſchieden (Bessarion ap. Arcud. Opusc. aurea circ. proc. Sp. S. p. 232 sq.), da der bloße Unterſchied des Gezeugt- und Gehauchtſeins keinen realen Unterſchied der Perſonen begründen kann, ſondern nur der Gegenſatz der Relation (Symbol. Fidei Conc. Tolet. XI. Decr. pro Jacob. Augustin. De Trinit. V. 14).

[1] Joh. 8, 26. [2] Joh. 5, 43. [3] Joh. 16, 7. [4] Joh. 16, 8—10.

Aber erst am Schlusse seines Erdenlebens und nach seiner Auferstehung, in dem feierlichsten, ernstesten Augenblicke, als er die Apostel hinaussandte zur Predigt des Evangeliums für alle Völker und alle Zeiten, da sprach er den Inhalt alles Glaubens und Lebens, Mitte und Ende seines Evangeliums aus in den Worten: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes [1]. Dem Vater, Sohn und Geiste kommt Ein Name, Eine Natur und Wesenheit zu, Eine Wirksamkeit, denen darum in gleicher Weise der Täufling sich verpflichtet [2]. In diesen Worten finden nun auch die Jünger die vollständige Erklärung jenes Vorganges bei der Taufe. Wie bei der ersten Schöpfung Gott durch sein Wort die Welt schuf, und sein Geist bildend über den Gewässern schwebte, so spricht Gott der Vater die zweite Schöpfung hier aus in seinem Sohne, über den der Geist in Gestalt einer Taube sich niederläßt [3].

Den Aposteln ist der Sohn Gottes, der Logos, der Eingeborene [4], wahrer Gott, wie der Vater; die Weisheit und Kraft Gottes [5], der da war, ist und sein wird [6], der wahrhaft Seiende, Licht und Leben [7]. Er ist das Wort, gezeugt

---

[1] Matth. 28, 19.

[2] Name, der Anschauung des Orientalen und dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift gemäß nicht eine rein äußerliche und zufällige Bezeichnung, sondern die Erscheinung des Wesens. Vgl. Deuteron. 12, 5. 11; 14, 23. 24. 3 Kön. 8, 29. Hierauf bezieht sich die Bedeutung der Namengebung und Namensumwandlung, wie des Abram in Abraham (Genes. 17, 5), Jakob in Israel (Genes. 32, 28), Simon in Petrus (Joh. 1, 43; vgl. Matth. 16, 18). Es ist demnach hier die Wesenseinheit und der Unterschied der Personen ausgesprochen, das Glaubensbekenntniß des Täuflings.

[3] Genes. 1, 1. 2. Matth. 3, 16. [4] Joh. 1, 14.

[5] Joh. 1, 1. 1 Cor. 1, 24. [6] Offenb. 1, 4.

[7] Joh. 1, 4. 9.

vom Vater, wie unter Menſchen das Wort gezeugt wird vom Geiſte des Redenden. In Geſtalt Gottes ſeiend und Gott gleich hat er Knechtsgeſtalt angenommen [1], er iſt Ebenbild des unſichtbaren Vaters, in dem Alles geſchaffen iſt [2], Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und Bild ſeiner Weſenheit [3], großer Gott [4], Gott geprieſen in Ewigkeit [5].

Daß die Logoslehre kein Product alexandriniſch-jüdiſcher Religionsphiloſophie, ſondern ‚original' ſei, wird auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Forſchung kaum mehr geläugnet [6]. ‚Der Logos des Philo,' bemerkt Döllinger [7], ‚iſt keineswegs Eins mit dem des Johannes. Philo's Logos iſt ein zweiter Gott, wird aber eigentlich nur mißbräuchlich Gott genannt, und Philo rühmt ſogar die Juden, welche nicht dem ſtellvertretenden Offenbarer, dem Logos, ſondern dem allmächtigen Gott dienen [8], dem, der erhaben iſt über alle ‚logiſche Natur'. Philo's Logos iſt eigentlich die platoniſche Ideenwelt, das Urbild der Ordnung und Harmonie in der endlichen Welt; er iſt nicht der Schöpfer, ſondern Gott hat nur nach ihm, als dem Urbilde und Muſter, die Welt geſchaffen und geordnet [9]. Bei Johannes dagegen iſt

[1] Phil. 2, 6. [2] Coloſſ. 1, 15—17. [3] Hebr. 1, 3.

[4] Tit. 2, 13. [5] Röm. 9, 5.

[6] Vgl. Lücke, Commentar zum Evangel. des Johannes. 2. Aufl. I. S. 245. ‚Aus den dunkeln Andeutungen einer göttlichen Dreiheit, welche man in den ächten und falſchen Schriften des Plato hat finden wollen, würde gewiß die Trinitätslehre nicht hervorgegangen ſein; bei weitem kräftiger mußte auf ihre Ausbildung der Canon der Kirchenlehre einwirken, welcher Vater, Sohn und heiligen Geiſt neben einander ſtellt, ohne jedoch ihr Verhältniß zu einander genau zu erörtern (?). Als aber die Neuplatoniker ihre Trinität aufſtellten, waren die Unterſuchungen über dieſelbe ſchon in ihrem vollen Gange.' H. Ritter, Geſchichte der Philoſophie VI. Bd. S. 102.

[7] Chriſtenthum und Kirche, S. 167.

[8] Philon. Opp. ed. Mang. I. 413. II. 625.

[9] Es iſt eben nichts Anderes als das Reich der göttlichen Ideen (κόσμος νοητός), im Gegenſatze zur ſichtbaren, wirklichen Welt, κ. αὶσ-

der Logos nicht bloß die göttliche Ideenwelt, sondern Hypostase. Er ist nicht bloß Muster oder Vorbild der Schöpfung, sondern selbstschöpferisch; durch ihn ist die Welt geworden. Bei Philo ist der Logos die Quelle alles Lichtes, des geistigen sowohl wie des physisch-kosmischen; bei Johannes ist er nur das intellectuelle, moralische Licht, welches die Menschen erleuchtet und mit der sittlich-geistigen Finsterniß der Welt im Kampfe liegt. Philo kennt weder eine nähere Beziehung des Logos zum Messias, noch eine Menschwerdung desselben; sein Logos, dessen Persönlichkeit er nicht festzuhalten vermag, der sich ihm immer wieder zu einer Abstraction verflüchtigt, könnte gar nicht Mensch werden. Bei Johannes ist der Logos Fleisch geworden und damit als Messias erschienen.'[1]

Aber nicht einmal den Ausdruck ‚Logos' verdankt Johannes der alexandrinischen Religionsphilosophie, da dieser schon längst zugleich mit der Sache in der alttestamentlichen Offenbarung und Tradition vorhanden war. Schon die ersten Sätze der Genesis weisen auf diese inneren Unterschiede in der Gottheit hin, indem das Wort als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet wird. Die Theophanien, wo der ‚Engel Gottes'[2] erscheint, von Gott unterschieden und doch wieder

---

θητός (De migrat. Abrah. p. 437 ed. Mang.) — eine Wiederholung platonischer Gedanken, cf. Tim. p. 30. 38. 47. Phileb. p. 30.

[1] Weitere Ausführungen über den Unterschied des Johanneischen und Philonischen Logos bei A. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, S. 117 ff. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg, 1866. S. 64 ff.

[2] מַלְאַךְ יְהוָה Exod. 3, 2. 4; 23, 20. 21; 33, 2. 14. Num. 20, 16. Das Resultat seiner Untersuchungen über diese in neuerer Zeit vielfach ventilirte Frage bezüglich der Manifestationen Gottes im A. B. gibt Augustinus in den ersten Büchern seines Werkes De Trinit. Er erklärt die Behauptung der Arianer für einen Frevel, daß der Vater nie in sichtbaren Gestalten auf Erden erscheine (II. 17); nicht bloß er, alle drei göttlichen Personen können durch sinnliche Zeichen sich manifestiren II. 10. Als göttliche Personen sind sie alle unsichtbar

Gott genannt wird; die messianischen Weissagungen, in denen dem Messias göttliche Eigenschaften beigelegt werden und derselbe geradezu ‚starker Gott' [1] heißt; die Schilderung der ‚Weisheit' und des ‚Wortes Gottes' [2], welche bei Gott war vom Anfange an und vor der Weltschöpfung, sein Pflegekind und Beisitzerin auf seinem Throne [3], von ihm geliebt, eingeweiht in alle göttlichen Geheimnisse und Rathgeberin bei seinen Werken [4], Abglanz des ewigen Lichts und das Bild seiner Güte, die ihr Besitzthum hat unter allen Völkern, Israel aber zum Eigenthum, und im heiligen Zelte über der Bundeslade wohnt [5] — das Alles gab dem denkenden Israeliten vielfach Anlaß zu Vermuthungen, die freilich erst der Neue Bund zur Gewißheit erhoben hat. So erklärt es sich auch, daß in den Targumim, den chaldäischen Paraphrasen des Alten Testaments, die Persönlichkeit des Wortes immer mehr ausgebildet erscheint, indem sie ‚Wort Gottes' [6] geradezu an vielen Stellen für ‚Gott' setzen und zu dem Messias in Beziehung treten lassen.

Was so in dunklen Ahnungen das religiöse Gemüth des Israeliten bewegte, das wird nun klare und unfehlbare Ge-

---

dem sinnlichen Auge III. 11; Gott aber bedient sich der creatürlichen Dinge, um die eine oder andere Person zu manifestiren, besonders der Engel III. 22. In ihnen und durch sie spricht Gott, wie der Richter durch den Herold (III. 23), daher werden sie mit Gott identificirt. Ob und wo der Vater, der Sohn und der Geist so erscheinen, soll man nur nach genauer Prüfung des Zusammenhangs der Rede bestimmen. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XLVII. 7 ad 5: Licet illas creaturas Trinitas operata sit, tamen facta sunt ad demonstrandam specialiter hanc vel illam personam.

[1] אֵל גִּבּוֹר vgl. 9, 6. [2] Jes. Sir. 1, 4. 5.

[3] Weish. 9, 4. [4] Weish. 8, 4.

[5] Weish. 7, 26. Jes. Sir. 24, 6—9. Sprüchw. 8, 22 ff.; 30, 4.

[6] מֵימְרָא יְיָ, שְׁכִינָה יְיָ Wort Gottes, Wohnung Gottes. Lev. 23, 21. Deuteron. 1, 32. Lev. 9, 18. Exod. 23, 20. 21. Zach. 7, 12. 3 Kön. 8, 50; 18, 24.

wißheit durch das Evangelium des Johannes: Und das Wort ist Fleisch geworden [1]. Die Persönlichkeit des Wortes, das bei Gott ist von Ewigkeit und Gott gleich, welches in dem Menschen Jesu Fleisch geworden und unter uns gewandelt, bildet den Grundton seiner Predigt, wird die Lösung des Räthsels, das ganz zu lösen der Vorzeit nicht gegeben war, und verbindet die beiden tiefsten und erhabensten Ideen, welche die Grundpfeiler der alttestamentlichen Offenbarung waren, die Idee der Weisheit und des Messias, zur unlösbaren Einheit [2].

So nennt Johannes die zweite Hypostase der Gottheit Logos, anknüpfend an die Offenbarungsüberlieferung, falsche und einseitige Vorstellungen ausschließend und das Wesen wie Amt des Sohnes am schärfsten bezeichnend. Er ist geboren aus dem Vater von Ewigkeit, war darum schon im Anfang bei Gott und Gott selbst; kein eigenes Wesen außer und neben Gott, kein zweiter Gott niederer Art [3], oder Mittelding zwischen Gott und Geschöpf. Er ist nicht geschaffen, aber durch ihn ist Alles geworden, er ist Princip des Lebens und des Lichtes für Alle.

Hat der Sohn in der Incarnation sich eingesenkt in die Menschheit, so setzt der Geist durch seine Einwohnung das Werk des Sohnes fort und vollendet es. Wie der Herr in der Taufformel und seinen letzten Reden an die Jünger, so

[1] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir sahen seine Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit. In der ‚Schechina' wohnt die Herrlichkeit Gottes, cf. Berthold Christolog. Judaic. p. 120. ‚Er kam in sein Eigenthum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.' Anspielung auf Jes. Sir. 24, 10 ff., wo Israel als ‚Eigenthum' der Sophia erscheint.

[2] Vgl. Langen, a. a. O. S. 280.

[3] δεύτερος θεός (Euseb. Praepar. evangel. VII. 18) heißt bei Philo der λόγος, das älteste Geschöpf Gottes, υἱὸς πρεσβύτερος, indem die sichtbare Welt das jüngere, d. νεώτερος ist.

ſchildern auch die Apoſtel ſeine göttliche Perſönlichkeit und Wirkſamkeit. Von ihm geht alle außerordentliche Erleuchtung [1], von ihm gehen alle geiſtigen und ſittlichen Güter im Leben der Menſchheit aus [2], der Friede des innern Menſchen, Ruhe und Freudigkeit des Herzens [3]. Er wird ausdrücklich Gott [4] genannt, der in uns wie in ſeinem Tempel wohnt [5]. Dem Vater und dem Sohne beigeordnet, iſt er wie dieſe Perſon und Gott.

Die Trinität erſcheint zunächſt bei den Apoſteln in ihrer Beziehung zur Heilsökonomie dargeſtellt, der jedoch das ontologiſche, innere Verhältniß der Perſonen zu Grunde liegt. So wünſcht Paulus in ſeinem Abſchiedsgruße den Corinthern die Gnade Chriſti, die Liebe Gottes (des Vaters) und die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes [6], und Petrus weist auf die Thätigkeit des dreifaltigen Gottes hin in der Auserwählung durch den Rathſchluß des Vaters, die Heiligung durch den Geiſt und die Beſprengung mit dem Blute Chriſti [7].

Das ſind die in den heiligen Schriften ausgeſprochenen und in den Bekenntniſſen der Kirche aufgezeichneten Grundzüge unſeres Glaubens an die göttliche Dreieinigkeit. Sie bilden die Principien und Grundpfeiler, von wo alle ſpäteren Lehrentwicklungen und näheren Beſtimmungen ausgegangen, und auf denen ſie ruhen, welche wandellos und unverrückbar durch allen Wechſel der Jahrhunderte und alle Angriffe der Häreſie immer dieſelben geblieben ſind. Im Dienſte des Geiſtes, welcher die Kirche in alle Wahrheit einführt, und unter ſteten Kämpfen gegen den Geiſt der Lüge, der in den Häreſien als der Reaction des Juden- und Heidenthums immer auf's Neue wieder auftauchte, wurde

[1] 2 Petr. 1, 21. 2 Tim. 1, 7. 1 Theſſ. 1, 5. 1 Cor. 12, 3 ff.
[2] Gal. 5, 16 ff. 1 Cor. 6, 10 ff. Epheſ. 5, 18.
[3] Epheſ. 3, 16. 1 Theſſ. 1, 6.
[4] 1 Cor. 12, 6. Apoſtelgeſch. 5, 3. 4. [5] 1 Cor. 6, 19.
[6] 2 Cor. 13, 13. [7] 1 Petr. 1, 2.

dieſes Myſterium von den Vätern der Kirche immer klarer, immer tiefer, immer ſchärfer und bezeichnender erfaßt und dargeſtellt, bot es den mächtigſten und erhabenſten Geiſtern aller Jahrhunderte den Angelpunkt ihres Glaubens, die reichſte Nahrung für ihre Speculation — einem Dionyſius von Alexandrien und jenem von Rom, einem Irenäus, Tertullian, Origenes, Athanaſius, Gregorius von Nazianz und Baſilius, Cyrillus von Jeruſalem und jenem von Alexandrien, einem Chryſoſtomus, Hilarius, Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, Leo M., Gregor dem Großen, einem hl. Bernhard, Anſelmus, Albertus M., Thomas von Aquin bis herab auf Newton und Leibnitz.

Aber auch die Häreſie in ihren drei großen Fractionen des Monarchianismus (des ebionitiſchen und patripaſſianiſchen), Tritheismus und Subordinatianismus (Arianismus und Macedonianismus) bietet uns nur das Bild der einſeitigen und darum falſchen Auffaſſung, Auseinanderreißung der Wahrheitsmomente, welche im katholiſchen Dogma zur lebendigen Einheit verbunden erſcheinen. Jede dieſer Irrungen enthält Bruchtheile der Wahrheit; in ihrer Totalität angeſchaut und mit Abſtreifung ihrer falſchen Vorausſetzungen bilden ſie einen neuen Beweis für die kirchliche Lehre, der ſie folgen wie der Schatten dem Körper, die Entſtellung dem ächten und urſprünglichen Gedanken. ‚Indem die Häretiker ſich gegenſeitig bekämpfen,‘ ſagt Hilarius[1], ‚bekräftigen ſie den Glauben der Kirche; indem ſie ſich wechſelſeitig beſiegen, wird ihr Sieg der Triumph der Kirche über alle.‘

Der Monarchianismus[2] geht von der Annahme aus,

[1] De Trinit. VII. 4.

[2] Beſonders ausgebildet durch Sabellius, bereits unter Papſt Kalliſtus (219) n. Chr.) excommunicirt. Aehnlich Praxeas am Anfange, Noetus zu Ende des zweiten Jahrhunderts. Ihnen gegenüber erſcheinen die ebionitiſchen oder dynamiſchen Antitrinitarier, welche

das höchſte Weſen könne nur Eines, nicht bloß der Subſtanz, ſondern auch der Perſon nach ſein, und der Einheit des Weſens müſſe jene der Hypoſtaſe nothwendig folgen. Ihm ſind daher Vater, Sohn und Geiſt nicht innere, ewige[1] Unterſchiede in der einen göttlichen Subſtanz, ſondern vielmehr nur drei äußere, zeitliche Bezeichnungsweiſen[2] der einen göttlichen Perſon nach ihrer verſchiedenen Offenbarung und Wirkungsweiſe in der Welt. Chriſtus, der Sohn Gottes, iſt

---

gleich den früheren Ebioniten entweder Chriſtum für einen bloßen Menſchen erklärten, oder das zeitweilige Wirken einer göttlichen Kraft im Menſchen Jeſu (δύναμις) annahmen, Theodotus aus Byzanz, Artemon, Beryllus von Boſtra und beſonders Paul von Samoſata (260 Biſchof von Antiochien).

[1] ‚Eine Monas,‘ ſagte Sabellius, ‚die ſich zur Trias erweitert‘ (ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς). Athanas. C. Arian. IV. 12.

[2] πρόσωπον = Rolle, Larve nannte er ſie, den kirchlichen Ausdruck mißdeutend, wobei er an dem Etymon eine gewiſſe Berechtigung fand. Auf die Verfänglichkeit dieſes Ausdruckes machen die Väter aufmerkſam, wie Basil. Ep. CCXIV. 3. CCXXXVI. Athanas. Tom. ad Antioch. 5, 6, wo er den orthodoxen Sinn des Ausdruckes erklärt, wie er auf der Synode von Alexandrien (362) war feſtgeſtellt worden. Er mußte um ſo mehr beibehalten werden, als er für die Lateiner (persona) der paſſendſte war, da substantia, als wörtliche Ueberſetzung von ὑπόστασις, zunächſt das Weſen bezeichnet. Auf der Synode von Alexandrien verſtändigte man ſich über die Bedeutung der Ausdrücke; diejenigen, welche eine ὑπόστασις annahmen, erklärten dieß im Sinne von οὐσία, die von drei Hypoſtaſen ſprachen, verſtanden darunter die dreifache Subſiſtenzform des einen Weſens. Cf. Athanas. l. c. ‚Wir Orientalen,‘ bemerkt Gregorius von Nazianz (Orat. XXI. 35), ‚ſagen eine Weſenheit, drei Hypoſtaſen, um die gemeinſame Natur und die beſonderen Eigenthümlichkeiten auszudrücken. Im Gedanken ſind die Italer mit uns eins, aber die Armuth ihrer Sprache erlaubt ihnen nicht, οὐσία und ὑπόστασις auseinander zu halten, daher haben ſie den Ausdruck πρόσωπον eingeführt.‘ ‚Um das Unausſprechliche auszuſprechen,‘ ſagt Auguſtinus (De Trinit. VII. 4—6), ſagen unſere Griechen: una essentia, tres substantiae (ὑποστάσεις); wir Lateiner: una essentia vel substantia, tres personae.‘ Cf. ibid. n. 9.

deßwegen keine eigene Hypostase, sondern Gott der Vater selbst. Der jenseitige, an sich seiende Gott heißt Gott Vater; im Fleische erschienen, von einer Jungfrau geboren, leidend und sterbend — Gott Sohn [1]; aus seiner zeitlichen Wirksamkeit in der Kirche zurückkehrend in sein An-sich, heißt er Gott hl. Geist. So gab der Sabellianismus — Monarchianismus — lieber den Unterschied der Hypostasen auf, um nicht, wie er glaubte, eine Wesenstrennung setzen zu müssen.

Diesem falschen, judaisirenden Monarchianismus steht die polytheistische Richtung gegenüber im Tritheismus. Dieser setzt mit der Dreiheit der Personen auch drei Wesen und faßt die Einheit der letzteren nur als eine ideelle, begriffliche Einheit der Species, wie die Menschenindividuen ihre gemeinschaftliche Einheit in der menschlichen Natur haben. Die Trinität ist wesentlich Triplicität; wären nicht drei Gottheiten, argumentirte er, dann wäre keine Trias [2].

---

[1] Daher auch die Bezeichnung als ‚Patripassianer'. Später ist es nicht der Vater selbst, sondern nur eine Ausstrahlung von ihm, was in Christus erscheint. Epiphan. Haeres. LXII. 1. ‚Mimis theatralibus ludit,' sagt von ihm Hilarius (De Trinit. VII. 39). Sabellius lehrte, anfangs wenigstens, entschieden patripassianisch. Indem aber der heilige Geist bestimmter in's Auge gefaßt und in wenigstens äußerer Conformirung mit dem kirchlichen Tauf- und Glaubensbekenntniß als weiteres Glied dem im Fleische erschienenen Sohn-Vater oder Erlöser: Gott als der Heiliger-Gott an die Seite gesetzt wurde, so erfolgte von diesem Punkte aus die Umgestaltung mit Nothwendigkeit. Es stellte sich die formellste Erscheinungstrias heraus, indem der an sich seiende einpersönliche Gott, das eine, unveränderliche, in sich bleibende, unnennbare Wesen, die Monas, als persönlicher Quell- und Mittelpunkt dreier Erscheinungsformen, des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gefaßt wurde. So ist der patripassianische Gedanke völlig ausgemerzt, jede eigentliche Incarnation Gottes völlig geläugnet. Vgl. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Tübingen, 1857. S. 330 ff.

[2] Die Spuren des Tritheismus finden sich ziemlich frühe; cf. Athanas. Orat. IV. c. Arian. Das Lehrschreiben des Papstes

Die dritte Fraction der antitrinitarischen Häresie und die furchtbarste und gewaltigste von allen bildet der Vermittlungsversuch zwischen dem abstracten Monarchianismus und Tritheismus — Subordinatianismus (Arianismus, Macedonianismus). Arius, Priester zu Alexandrien, stand auf um das Jahr 320 ‚und stieß das uralte und hochheilige Trinitätsdogma um' [1], indem er die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und seine ewige Zeugung läugnete. Die Macedonianer (von Macedonius, Bischof zu Constantinopel, verworfen im J. 381), auch Pneumatomachen, anerkannten großentheils die Gottheit des Sohnes, verwarfen aber jene des hl. Geistes. Um den Monotheismus festzuhalten, muß nach ihnen ein Verhältniß der Unterordnung der zweiten und dritten Person angenommen werden. Sohn und Geist, obgleich über alle Geschöpfe hoch erhaben, sind doch nur im uneigentlichen Sinne Gott, gottähnlich, aber nicht dem Vater wesensgleich [2]. Der Sohn ist das erste und unmittelbare Geschöpf Gottes, durch den die an-

---

Dionysius (ap. Athanas. De Nic. decr. c. 26) bekämpft wie den Sabellianismus so auch die ihm diametral gegenüber stehende tritheistische Hypostasenlehre, welche den Einen Gott in drei geschiedene Hypostasen (τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμέναι) und drei Gottheiten zerlegt und zertheilt und gewissermaßen drei Götter predigt. Vgl. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg, 1864. S. 40. 437 ff. Bei den Monophysiten in Folge der Identificirung von Person und Natur mußte der Tritheismus als nothwendige Consequenz sich ergeben. So ward Philoponus durch die unvermittelte Anwendung des Aristotelischen Begriffes von Person nach dem Berichte des Leontius (De sect. act. V. ap. Galland. p. 641) Monophysit und Tritheist: ‚ὅτι εἰσὶ τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι . . καὶ μία κοινή.' Im Mittelalter erscheint der Abt Joachim als Tritheist, indem er nur eine specifische Einheit in der Trinität annahm.

[1] Gregor. Nas. Orat. XXI. p. 386.

[2] ἑτεροούσιος oder auch ὁμοιούσιος, aber nicht ὁμοούσιος; letzteres Wort war das Symbol, in dem die Rechtgläubigen sich erkannten.

deren Creaturen von Gott geſchaffen ſind [1]. — Wir ſehen, dem Weſen nach iſt auch der Subordinatianismus Monarchianismus, aber er hält zum Unterſchiede von jenem an den drei Hypoſtaſen feſt, die er nach ſeiner Weiſe beſtimmt.

Indem nun aber die Kirche den Kampf gegen dieſe dreifache Form der Häreſie aufnahm, hat ſie das Chriſtenthum als ſolches gerettet. Denn Sabellianismus wie Arianismus ſind nur die letzten Verſuche, durch welche das ſinkende Juden- und Heidenthum ſeine alte, durch Chriſtus völlig umgeſtaltete Gottes- und Weltanſchauung feſtzuhalten ſtrebte. Wollen wir dieſen Gegenſatz noch ſchärfer bezeichnen, ſo iſt es der Deismus, der eine Scheidewand aufrichtet zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf, eine Liebesthat, Liebesoffenbarung Gottes an und in der Creatur läugnet, was im Arianismus und Sabellianismus uns entgegentritt. Das Bekenntniß der vollkommenſten Offenbarung Gottes an die Welt durch den Sohn im Geiſte, das Zeugniß ſeiner höchſten und rückhaltloſeſten Liebesthat — das iſt das Weſen, der eigentliche Kern des Chriſtenthums. Und das iſt es, was in der Trinitätslehre an den Tag tritt, und uns deren tiefſte Bedeutung aufſchließt [2].

[1] Dieſes ihre Formel: Es war (eine Zeit), da er (der Sohn) nicht war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), während die Rechtgläubigen auf die Unanwendbarkeit unſerer Kategorien der Zeit (Wann? Vorher, Nachher) hinwieſen. Cf. Athanas. De decr. Syn. Nic. c. 19. ‚Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius,‘ ſagt darum das Symbolum Athanas. ‚Sohn und Geiſt gehen aus unzeitlich und über alle Rede‘ (ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον), ſagt Gregorius von Nazianz (Orat. XIII. p. 209). Die Ewigkeit des trinitariſchen Proceſſes in Gott fällt zuſammen mit deſſen Immanenz. Letztere läugnete die Häreſie, darum mußte ſie folgerecht ein zeitliches Ausgehen annehmen. ‚Uterque,‘ ſagt tiefblickend Thomas (Summ. theolog. I. Qu. XXVII. Art. 1, — Arius nämlich wie Sabellius), ‚accepit processionem secundum quod est aliquid ad extra. Neuter posuit processionem in ipso Deo.‘

[2] Nach Strauß ſoll das Trinitätsdogma durch eine ‚Verſchmelzung des Jüdiſchen und Heidniſchen in der Kirche‘ entſtanden ſein.

Indem der Arianismus nur den Vater Gott nennt, den Sohn und Geist aber als Geschöpfe bezeichnet, sinkt er auf den Standpunkt der äußerlichen, starren, jüdischen Gotteslehre zurück. Gott thront in unnahbarer Majestät über seiner Welt; wohl erblickt der denkende Geist die Hieroglyphen, hineingeschrieben in die Natur von Gottes Hand, und ahnt in der Geschichte das Walten göttlicher Kräfte; aber Ihn selbst erschaut er nicht. Gerade dieß aber, die Erscheinung, Wohnung Gottes auf Erden, ist die Krone aller Werke Gottes und das letzte und höchste Stadium der Offenbarung nach einer viertausendjährigen Geschichte, welches das Wort des Apostels uns verkündet: ‚Wir haben seine Herrlichkeit gesehen.' Und was der andere Jünger vom Herrn verlangt, das ist der Ruf der gesammten Menschheit vom Anfange an: Herr, zeige uns den Vater![1] Der Herr antwortet: Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater. Das ist die Erfüllung aller Verheißungen, die je der Welt geworden, Inhalt der begeisterten Reden der Pro-

---

Allein gerade das specifisch Jüdische — die abstracte Einheit Gottes — und das specifisch Heidnische, die Vielheit und Unterordnung der Götter, werden in diesem Dogma ausgeschlossen. Der Platonismus dagegen, dessen Einfluß von Manchen betont wurde, ist so weit entfernt, irgendwie zur Bildung dieses Dogma's mitgewirkt zu haben, daß gerade die antitrinitarischen Secten von ihm ausgingen und in ihm ihren Stützpunkt suchten, namentlich der Arianismus. Vgl. Athanas. De decr. Synod. Nic. 8. Id. C. Arian. Or. II. 24. ‚Gott,' sagten die Arianer, ‚kann nicht unmittelbar mit der Welt in Berührung treten.' Ihr Princip ist demnach der platonisch-alexandrinische Dualismus. Vgl. Möhler, Athanasius der Große I. S. 195. ‚Der Arianismus mit seiner Lehre vom Vater und Sohn ist in Wahrheit nichts Anderes als der nüchtern gewordene, von seinem phantastischen Beiwerk befreite Gnosticismus eines Valentinus oder Marcion. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma. Freiburg, 1864. S. 517.

[1] Joh. 14, 8.

pheten [1]. Ist aber Christus nicht Gott, dann haben wir nur einen verborgenen Gott; und ist Christus auch das erste aller Geschöpfe, so ist er doch ein Geschöpf, und nimmer schauen wir in ihm den Vater, denn ein unendlicher Abstand scheidet das Geschöpf von seinem Schöpfer. Dann aber ist das Christenthum nicht die letzte, höchste, vollendete Gottesoffenbarung; denn nur Gott kann Gott Gottes würdig offenbaren, und nur der Gottmensch, der Gottheit und Menschheit, das Höchste und Niederste, in sich zur Lebenseinheit verbindet, kann im vollen und eigentlichen Sinne Mittler werden, welcher die Scheidewand niederwirft, die aufgerichtet steht zwischen Gott und der Welt. Und wie nur Gott Gott vollkommen offenbaren kann, so lernen wir auch nur Gott durch Gott vollkommen kennen, und vermögen nur in Gott Gott zu lieben, in und durch Gott ihm wohlgefällig zu sein [2]. In Gott dem Geiste, der

[1] Und auf Erden ward er gesehen und mit den Menschen pflegte er Umgang. Bar. 3, 38.

[2] Parum est, sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati; verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? Quid vero hujus rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei filius, immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis et pro nobis accipiens quod non erat, praeter naturae suae detrimentum nostrum dignatus inire consortium, prius sine ullo suo malo merito, mala nostra perferret: ac sic jam credentibus, quanti nos diligeret Deus, et quod desperabamus jam sperantibus, dona in nos sua, sine ullis bonis meritis nostris, imo praecedentibus et malis meritis nostris,

als Gabe uns in der Rechtfertigung geſchenkt wird, glauben, hoffen und lieben wir [1]. So gelangen wir zum Vater durch den Sohn im heiligen Geiſte, treten in Vereinigung mit der Gottheit ſelbſt, und koſten den Frieden Gottes, der da iſt über alle Vernunft [2].

Es iſt dieſelbe judaiſirende Richtung, die, wenngleich in anderer Geſtalt, durch die Lehre des Sabellius ‚in dem Gewande des Chriſtenthums in die Predigt des göttlichen Wortes eingeführt ward.' ‚Denn wer ſagt, daß Vater, Sohn und Geiſt Eins dem Weſen nach ſeien und nur mit drei Geſichtern erſcheinen [3], läugnet der nicht die ewige Subſiſtenz des Eingeborenen? Er läugnet aber auch ſeine Herabkunft zu unſerem Heile, ſein Hinabſteigen zur Vorhölle, ſeine Auferſtehung und Wiederkunft zum Gericht; er läugnet auch die dem hl. Geiſte eigenthümlich zukommenden Wirkſamkeiten.' [4] Es iſt die Offenbarungstrinität ein leeres, weſenloſes Wort ohne die Weſenstrinität [5]; jene ruht auf dieſer, und ſo iſt im Sabellianismus der Geſammtbeſtand der chriſtlichen Heilsordnung untergraben. Indem aber Sabellius, wie Athanaſius [6] berichtet, den Vater von der göttlichen Monas unterſchied und dieſe Monas in eine Trias, Vater, Sohn und Geiſt, auseinandergehen läßt, bildet ſeine Lehre den Keim der ſpäteren pantheiſtiſchen Ausdeutungen des

---

indebita largitate conferat? Augustin. De Trinit. XIII. 10. Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem mediator factus est homo non iniquus, sed tamen infirmus; ut ex eo, quod non iniquus, jungeret te Deo; ex eo, quod infirmat, propinquaret tibi. Id. in Ps. XXIX. Enarr. II. 1.

[1] Basil. Ep. 349. Cf. Petav. de Trinit. VII. 13. Vgl. S. 60.

[2] 1 Theſſ. 1, 6. Röm. 5, 5. 8, 16. Gal. 4, 6. Epheſ. 1, 13. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Röm. 8, 36.

[3] ‚ἓν πρᾶγμα πολυπρόζωπον.'

[4] Basil. Ep. CCX. 3. Athanas. C. Arian. Orat. IV. 25.

[5] ‚τρόπος ὑπάρξεως', ‚τρόπος ἀποκαλύψεως.'

[6] C. Arian. Orat. IV. 13.

Trinitätsdogma's [1] im Sinne eines pantheistisch-kosmogonischen Processes. ‚Der absolute Geist,' sagt Hegel [2], ‚ist das ewige, sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches dieß so ist, daß es aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt. Dieß ist in der christlichen Religion so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft. Diese ist gesetzt als ein Anderes. Hierzu tritt denn weiterhin dieß Moment, daß dieses Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist denn drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste (!).'

Fassen wir aber das Gemeinsame dieses dreifachen Irrthums, des Arianismus, Tritheismus und Sabellianismus (Modalismus), zusammen, so begegnen wir in allen Dreien der falschen Voraussetzung einer schlechthinigen Identität von Wesen und Person [3], während das Dogma der Kirche gerade auf dem virtuellen Unterschiede beider ruht, und diesen immer festgehalten hat. Es stellt sich demnach, wie hieraus von selbst sich ergibt, dieß als

---

[1] Böhme, Schelling, Schleiermacher, Hegel.

[2] WW. XVII. S. 523. Nach Schleiermacher (Der christl. Glaube I. Bd. S. 185 ff.) ist die in der Welt vor sich gehende Entwicklung nur die Entwicklung Gottes. Er setzt für diesen Proceß, wie Sabellius, drei Perioden. Der erste Proceß ist das Naturwerden Gottes; sodann die eigentliche Menschwerdung Gottes, endlich im dritten Stadium das Geistwerden Gottes. Vgl. Staudenmaier, Phil. des Christenth. I. S. 373 ff.

[3] Darum bemerkt Anastasius Sinaita (Hodeg. c. 6), die Arianer, Sabellianer und Monophysiten hätten ihre Irrthümer, nämlich die Identität von Natur und Person, aus Aristoteles und den griechischen Schriftstellern geschöpft; wir dagegen hätten die Begriffe Wesen, Natur, Person nach dem Evangelium zu erklären.

das Gemeinsame aller Häresien heraus, daß sie die immanente Thätigkeit Gottes, den inneren Proceß im göttlichen Leben läugnen und verkennen. Andererseits, indem die Häresie immerfort zwischen den beiden Extremen des starren Monarchianismus und Tritheismus sich bewegt, bestätigt sie den göttlichen Charakter der Lehre, welche beide Gegensätze durch die Unterscheidung von Natur und Person (Hypostase) vermittelt, eine Unterscheidung, welche, wenn sie gleich nur in analoger Weise im Endlichen erscheint, doch ihre vollste objective Begründung in dem alles Endliche überragenden Leben Gottes hat.

Gehen wir nun nach Darlegung des Lehrinhaltes und seiner positiven Begründung aus den Quellen der Offenbarung zur letzten Frage, die uns noch übrigt: Läßt sich das Mysterium des dreieinigen Gottes vor dem denkenden Geiste rechtfertigen? Oder ist es, weil dem Denken Gewalt anthuend, abzuweisen? So meint Strauß[1]. ‚Fürwahr,' belehrt er uns, nachdem er die Einreden der früheren Bekämpfer dieses Dogma's aufgeführt und sich angeeignet hat, ‚wer das Symbolum Quicunque beschworen hat, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen.' Es ist klar, die Aufgabe der Vernunft diesem Mysterium gegenüber ist eine doppelte; sie kann es versuchen, den Inhalt desselben dem Denken zu vermitteln, ihn irgendwie speculativ zu erfassen. Und sollte dieß kein Resultat ergeben, so folgt doch hieraus noch keineswegs das erstere, der absolute Widerspruch gegen die Gesetze unseres Denkens. Immerhin bleibt es dann die Aufgabe des Apologeten, die Einwürfe des Gegners zurückzuweisen, selbst in dem Falle, daß sich positiv für den speculativen Nachweis der Lehre keine Beweismomente ergeben sollten[2].

[1] Glaubenslehre I. Bd. S. 460.

[2] Si adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per

‚Die Lehre von der Trinität ist vernunftwidrig,‘ sagen die Socinianer [1], und nach ihnen Bayle [2], Wegscheider, Baur [3] u. A.; ‚denn es soll hier Eins soviel als drei, drei soviel als Eins sein; nur Ein wahrer Gott, und doch soll jede Person wahrer Gott sein, so daß diese Lehre nothwendig entweder zum Sabellianismus oder Tritheismus hintreibt; letzteres, wenn der Unterschied als ein realer, wirklicher, jenes, wenn er als ein gedachter, ideeller aufgefaßt wird.‘

Mit Recht bemerkt hiergegen Kuhn [4]: ‚Gegen so völlig oberflächliche und seichte, ja gänzlich ungehörige, weil der Sache frembartige Auffassungen würde ein einfacher Protest genügen. Es genügt zu bemerken, daß das Dogma von der Trinität kein Rechenexempel, sondern eine, das tiefste Denken aufregende und in Anspruch nehmende metaphysische Lehre, und mit solcher Auffassung daher nur der Beweis geführt sei, entweder der Gedankenlosigkeit oder der principiellen Voreingenommenheit gegen den christlichen Glauben. In keiner Lehre von Gott, am wenigsten aber in dieser fundamentalen Offenbarungslehre, kann es sich darum handeln, das absolute Wesen völlig in den Gesichtskreis des reflectirenden Verstandes zu bringen, eine Erkenntniß zu postuliren, welche so klar ist — wie pures Wasser. — Allen Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen, auch den bloß vernünftigen, ist es wesentlich eigenthümlich, daß sie dem Denken Schwierig-

---

rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem adducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. I. Art. 8.

[1] F. Socin. Christian. relig. breviss. instit. Bibl. F. F. Polon. I. p. 652 seqq.

[2] S. v. Pyrrhonisme.

[3] Lehre von der Dreieinigkeit III. 562. Vgl. Strauß a. a. O. 467.

[4] Dogmatik, II. Thl. S. 523.

keiten bereiten, weil sie ihm einen — nach Inhalt und Tiefe — unendlichen Inhalt zuführen, für den seine Kategorien viel zu enge und beschränkt sind, um ihn gänzlich in sich aufzunehmen und zu bewältigen.'[1] Hätten wir das Dogma von der Trinität begriffen, dann hätten wir den *ersten Satz unseres Glaubens* und jeder tieferen Gotteserkenntniß *geläugnet*, nämlich daß Gott ein unendliches und eben darum unbegreifliches Wesen ist. Die Trinität ist das Zeugniß, Ausdruck und Siegel dieser Unbegreiflichkeit. — Was übrigens die vorgebrachten Schwierigkeiten selbst angeht, so sind sie sämmtlich der Art, daß ‚ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, der nur genugsame Aufmerksamkeit haben kann und sich der Regeln der gemeinen Logik genau zu bedienen weiß, im Stande ist, auf die verwirrendsten Einwürfe gegen die Wahrheit zu antworten, wofern solche einzig und allein aus der Vernunft genommen sind und für Demonstrationen ausgegeben werden. Denn man darf nur den Vernunftschluß nach den gewöhnlichen Regeln untersuchen und man wird allzeit ein Mittel finden, zu entdecken, ob entweder in der

[1] So sagt Leibnitz (Sur la conform. de la foi avec la raison, § 5): Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie: ils confondent *expliquer*, *comprendre*, *prouver*, *soutenir*. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les saurait comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent; c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas non plus possible de prouver les mystères par la raison; car tout ce qui peut se prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, qu'on appelle motifs de crédibilité, c'est de les pouvoir *soutenir* contre les objections . . . tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne pouvant manquer d'être faux.

Form gefehlt, oder ob die Vorderſätze noch nicht gehörig erwieſen ſind'[1]. Der Satz: ‚Was gleich iſt einem Dritten, iſt gleich unter ſich'[2], trifft darum mit Nichten das Myſterium der Trinität, da die drei Perſonen dem Weſen nach gleich und identiſch, aber nicht gleich ſind als Perſonen, demnach in der Dreiperſönlichkeit verſchieden; der Vater iſt Gott, der Sohn iſt Gott und der Geiſt iſt Gott, aber darum iſt nicht der Vater der Sohn und der Sohn der Geiſt. Die falſche, unerwieſene und unphiloſophiſche Vorausſetzung aller der genannten Einwürfe iſt eben dieſe, daß ſie das Verhältniß von Weſen und Perſon in gleicher Weiſe für die unendliche wie für die endliche Natur ſtatuiren. Der Unterſchied von Weſen und Perſon, den unſer Denken in allen endlichen Erſcheinungen ſetzen muß, muß auch auf Seite Gottes ſich wiederfinden, aber nicht in adäquater, ſondern analoger Weiſe[3]. Es tritt auch

[1] Leibniz, Sur la conform. de la foi avec la raison, § 27. Selbſt Hegel ſagt in dieſer Beziehung ganz wahr (Religionsphiloſophie II. 186. Anm.): Gegen dieſe Wahrheit, daß Gott der Dreieinige iſt, bringt der Verſtand ſeine Kategorien der Endlichkeit vor: drei können nicht eins ſein u. ſ. f. Allein von den drei als Zahl iſt hier gar keine Rede; es iſt die gedanken- und begriffsloſeſte Weiſe, dieſe Form hereinzubringen.

[2] Schon Thomas von Aquin beantwortet dieſen Einwurf (Summ. theolog. I. Qu. XXVIII. Art. 3): Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem sibi invicem sunt eadem in his, quae sunt idem re et ratione; non autem in his, quae differunt ratione. Unde philosophus ibidem (3 Physic. 21) dicit, quod licet actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur, quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

[3] Individuum aliquid reale addit praeter naturam commu-

in dieſer Frage jenes Geſetz wieder hervor, welches wir bei der Betrachtung von Gottes Daſein und Weſen als das oberſte Princip und die leitende Norm unſerer Gotteserkenntniß bezeichnet haben. Was in den Geſchöpfen an Vollkommenheit ſich findet, das muß in Gott, als der oberſten Urſache, zuerſt gefunden werden, aber in einer Gottes, des Unendlichen, würdigen Weiſe, daher nur in Analogie mit den creatürlichen Dingen. Was wir daher in einer Reihe logiſch und ontologiſch geſchiedener Begriffe faſſen[1], die Idee der Gerechtigkeit, Weisheit, Barmherzigkeit, Perſönlichkeit u. ſ. f., das muß nothwendig auch in Gott wieder erſcheinen, aber in ihm, als dem reinſten Geiſte, reinſter Thätigkeit, dem einfachſten Weſen, nicht geſchieden, wie in der Creatur, nicht aus- und nebeneinander liegend, ſondern in- und durcheinander; die göttliche Natur iſt eben ‚einheitlicher als alles Theilbare und Creatürliche, und wieder reicher und ausgedehnter als alles rein Monadiſche'[2]. Eine Läugnung jedweder virtuellen Unterſcheidung[3] in Gott, und für unſere Frage insbeſondere die Läugnung des virtuellen Unterſchiedes zwiſchen Weſen und Perſon kann nur da mit Conſequenz ausgeſprochen werden, wo dem menſchlichen Gedanken jede Erkenntniß des Göttlichen abgeſprochen wird[4]. Werden jedoch dieſe Analogien, hergenommen

nem, ratione cujus tale individuum est et ei convenit negatio divisibilitatis. Cf. Thom. Summ. theolog. I. Qu. XI. Art. 2. Individuum addit supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa. Suarez, Metaphys. disput. V. Sect. II. 8. 16.

[1] Die Gerechtigkeit iſt begrifflich und an ſich nicht die Barmherzigkeit, das Weſen Gottes begrifflich und an ſich nicht die Perſon.

[2] Gregor. Naz. Orat. XXIV. p. 428.

[3] Distinctio virtualis seu rationis ratiocinatae (κατ' ἐπίνοιαν).

[4] Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, formet ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis

von den endlichen Verhältniſſen, über Gebühr betont, ſo daß ſie als adäquate Beſtimmungen des göttlichen Weſens erſcheinen, dann tritt nothwendig der Irrthum ein, wie dieß uns die Geſchichte der alten wie neuen Bekämpfer der heiligen Trinität beweist [1].

Aber gerade in dieſer Analogie der endlichen Dinge mit dem Unendlichen liegen auch, wie die Gefahren der Abirrung, wird ſie über ihr Ziel hinausgetrieben, ſo die Momente für die ſpeculative Erfaſſung des Dogmas. ‚Die ſinnlichen Dinge,‘ ſagt Thomas von Aquin [2], ‚aus deren Betrachtung die Vernunft zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen aufſteigt, tragen in ſich eine Spur der Aehnlichkeit mit Gott, da ſie nämlich ſind und gut ſind; doch iſt dieſe ſo mangelhaft, daß ſie unmöglich hinreicht, uns das Weſen Gottes klar vorzuſtellen. Es tragen nämlich die Wirkungen Aehnlichkeit mit

---

autem recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. Thom. Aquin. l. c. I. Qu. XIII. Art. 4. Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo, quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen de Deo dicatur, non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina. Id. l. c. Qu. XXIX. Art. 3.

[1] So gehen namentlich die Einwendungen der Socinianer, Schleiermacher's (Glaubenslehre, II. S. 509) u. A. von der einſeitigen und unberechtigten Geltendmachung der endlichen Begriffe von Natur und Perſon aus.

[2] Contr. gentes I. 9. Aehnlich Basil. C. Eunom. II. 32.

den Ursachen in sich, aus denen sie hervorgegangen sind, da jedes Agens ein sich Aehnliches wirkt; aber die Wirkung stellt nicht immer die ganze Aehnlichkeit der Ursache dar. Darum ist das Verhältniß der menschlichen Vernunft, den Wahrheiten des Glaubens gegenüber, die bloß den das Wesen Gottes Schauenden ganz bekannt sind, dieses: Es kann die Vernunft wahre Analogien des Glaubens finden, welche jedoch nicht hinreichen, um einen vollgültigen eigentlichen Beweis und ein völliges Begreifen desselben zu begründen [1]. Nützlich

[1] Hier ist ein Ausgangspunkt für den Irrthum Günthers. ‚Wenn es als eine Wahrheit gilt,' sagt er (Eurystheus und Herakles S. 436), ‚daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, so müsse es auch als Wahrheit gelten, daß sich vom Ebenbilde zum Urbilde hinüber eine Brücke müsse schlagen lassen, in der Voraussetzung, daß der Mensch im Stande sei, sich selbst zu erkennen, weil er Geist ist. . . . Liegt aber diese Kraft der Selbsterkenntniß in ihm, so ist auch die Wirkung in seiner Gewalt (Gott nämlich als den Dreieinigen zu erkennen), und er hat sie nicht wo anders her (d. h. aus übernatürlicher Offenbarung) zu erwarten.' Mit Recht hat Kuhn (a. a. O. S. 644) darauf geantwortet: ‚Diese Erkenntniß Gottes ist, so weit sie positiv-inhaltlich, eine bloß analogisch wahre. . . . Das muß als der wesentliche Charakter unserer Gotteserkenntniß so lange festgehalten und in dieser Weise ihre Wahrheit beurtheilt werden, daß der menschliche Geist trotz seiner Ebenbildlichkeit doch ein außergöttlicher (geschaffener), anderer Natur und wesentlich nicht bloß durch Beschränkung (determinatio, negatio) von dem göttlichen verschieden ist. . . . Es ist nicht anders möglich, entweder muß das göttliche Wesen pantheistisch in die Endlichkeit hereingezogen und den Beschränkungen derselben unterworfen, oder aber die menschliche Erkenntniß Gottes als eine beschränkte, unangemessene, das Absolute nicht absolut erfassende und bezeichnende hingenommen und erkannt werden.' Klar hat dieß schon der hl. Thomas gesehen, indem er nachweist, daß Gott als Princip alles Seins und reines Sein über allem creatürlichen Sein steht, die Creatur demnach nur eine unvollkommene Aehnlichkeit mit Gott, die darauf ruhende Erkenntniß Gottes durch die Creatur somit gleichfalls nur eine unvollkommene, d. i. analoge ist. Denn nicht einmal das Sein kann als genus angenommen

aber iſt es immerhin, daß die Vernunft ſich in der ſpeculativen Unterſuchung bethätige, wenn auch die Frucht noch ſo gering ſein ſollte, vorausgeſetzt, daß man nicht von der An-

werden, dem das creatürliche und göttliche Sein unterſtellt wären, da einerſeits das Sein kein genus bilden kann (cf. Aristotel. Metaphys. II. 3. οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος), andererſeits Gott wegen der unendlichen Einfachheit und Fülle ſeines Weſens über allem genus ſteht. Summ. theolog. I. Qu. III. Art. 5: Deus est principium totius esse, unde non continetur in aliquo genere sicut principium. Cf. Ibid. Qu. XIII. Art. 5 und De ver. Qu. II. Art. 11: Impossibile est, aliquid univoce (συνωνύμως, cf. Aristotel. Categor. I. 1) praedicari de Deo et de creatura. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum, de quibus nomen univoce praedicatur, et sic quantum ad illius nominis rationem, univoca in aliquo aequalia sunt.... Creatura autem, quantumcunque imitatur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione sibi aliquid conveniat et Deo. Illa enim, quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae seu quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem, quod esse, ita scientia idem est, quod scientem esse in eo. Unde cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid, quod habet Deus, sicut impossibile est, quod ad idem esse perveniat.... Nec tamen potest dici, quod omnino aequivoce (ὁμωνύμως, cf. Aristot. l. c.) praedicetur, quidquid de Deo et creatura dicitur, quia si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo, et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas.... Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicetur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. ‚Der irrt ſehr,' ſagt Cyrill von Alexandrien (De Trinit. dial. III. Opp. Tom. V. P. I. p. 456), ‚welcher Gott unter ein genus ſtellt, da Nichts mit oder vor ihm iſt.' Cf. Gregor. Naz. Orat. XII. p. 178. Joan. Damasc. De fid. orthodox. I. 4.

maßung ausgeht, das Geheimniß begreifen und demonſtriren zu wollen; denn es iſt ein ſüßer Gewinn, wenn ſie in dieſen erhabenen Wahrheiten auch nur eine ſchwache und geringe Einſicht erlangt.' [1] Und in Bezug auf die ſpeculative Erkenntniß der Trinität insbeſondere ſagt er [2]: ‚Ich behaupte, daß es unmöglich iſt, auf dem Wege der natürlichen Vernunft zur Erkenntniß der Perſonendreiheit in Gott zu gelangen. Es iſt nämlich bewieſen worden, daß der Menſch nur mittelſt Erkenntniß der Creaturen zur Erkenntniß Gottes aufſteigen kann; ſie führen zu Gott hin, wie die Wirkung zur Urſache. Das alſo allein kann die Vernunft von Gott erkennen, was ihm nothwendig zukommen muß als oberſtem Princip aller Dinge. Die ſchöpferiſche Kraft aber, weil dem Weſen angehörig, iſt allen drei göttlichen Perſonen gemein. Darum kann die natürliche Vernunft von Gott nur erkennen, was ſich auf die Einheit des Weſens, nicht aber, was ſich auf die Verſchiedenheit der Perſonen bezieht.'

Es hat hiermit Thomas nach dem Vorgange [3] der Väter nur die Geſichtspunkte feſtgeſetzt, von denen die Speculation geleitet werden muß, wenn ſie in die Tiefen dieſes Myſte-

---

[1] Thomas wiederholt hier einen der ariſtoteliſchen Philoſophie geläufigen Gedanken (Aristotel. Eth. N. X. 7). ‚Iſt es auch dem Umfange nach wenig,' heißt es dort, ‚was wir erreichen, ſeinem Werthe und ſeiner Bedeutung nach läßt es doch alles Andere hinter ſich.'

[2] Summ. theolog. I. Qu. XXXII. Art. 1: ‚Qui autem,' fährt er fort, ‚probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est, ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. . . . Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem adducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.'

[3] Basil. Homil. XXIX. Iren. Adv. haeres. II. 48. Gregor. Nazianz. Orat. XXXVII. p. 597.

riums einzudringen verſucht, will ſie nicht Gefahr laufen, ſich zu verirren und Phantaſiebilder an die Stelle des Dogma's zu ſetzen [1]. Das wahre Verſtändniß kann nur vom kirchlichen Lehrbegriff ausgehen und darf nie im Verlaufe der Unterſuchung gegen denſelben verſtoßen [2]. Und es wird keine Erklärung, kein Reconſtructionsverſuch den Anſpruch machen dürfen, den immanenten Proceß im Leben der Gottheit erſchöpfend erfaßt und dargeſtellt zu haben. Es bleibt dem endlichen Geiſte Geheimniß.

Auf der andern Seite iſt die Kirche weit entfernt, dem Denken jeden Verſuch zur Erfaſſung des Geheimniſſes zu wehren. Thomas hebt vielmehr nach dem Vorgange des hl. Auguſtinus [3] ausdrücklich hervor, daß wir nothwendig in der Creatur eine Spur der Trinität finden. In jeder Wirkung nämlich, ſagt er, erſcheine die Urſache in irgend einer

---

[1] Was Leibniz vor zwei Jahrhunderten ſagte, findet noch immer ſeine Anwendung (Théodic. I): On peut dire des explications des mystères qui se débitent par-ci par-là, ce que la reine de Suède disait sur la couronne qu'elle avait quittée: Non mi bisogna e non mi basta.

[2] Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per hujusmodi rationes sufficienter probetur mysterium Trinitatis. Id. l. c. ‚Quod ad istam quaestionem attinet,' ſagt Auguſtinus (De Trinit. IX. 1. 49), ‚credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum... Hoc autem quaeramus intelligere, ab eo ipso, quem intelligere volumus, auxilium precantes.'

[3] De Trinitat. VI. 10. Cf. ibid. XV. 1: Quae (natura creatrix Dei) utrum sit Trinitas, non solum credentibus Scripturae divinae auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus. Civ. Dei XI. 24. Cf. Athanas. C. Arian. II. 78. Das kirchliche Bekenntniß nennt den Sohn ‚Licht vom Licht'. Die Väter ſehen im Lichte das Symbol der Trinität (cf. Augustin. De symb. ad catech. c. 3). Es iſt keine Frage, daß der Ternar ein Grundgeſetz des Univerſums iſt, Drei die Signatur des Göttlichen. Vgl. Bähr, Symbolik I. S. 150.

Weiſe, aber auf verſchiedene Art. Es gebe nämlich Wirkungen, in denen bloß die wirkende Kraft überhaupt, nicht die Form oder Art derſelben erſcheine, wie im Rauch das Feuer erſcheint; und dieß ſei eine Wirkung der Spur nach [1]. Denn aus der Spur erkennen wir, daß Einer vorübergegangen iſt, aber nicht, wer vorübergegangen. Es gebe aber auch Wirkungen, welche die Urſachen darſtellen in der Aehnlichkeit der Form; ſo repräſentirt die Statue den Mercurius; und dieß ſei die Darſtellung in Weiſe des Bildes. Der Proceß im inneren Leben der Gottheit nun ruhe auf den Acten der Erkenntniß und Liebe; denn der Sohn geht aus als Wort der Erkenntniß, der Geiſt als Liebe des Willens. Darum ſtelle in den vernünftigen Weſen, in denen Erkenntniß und Wille ſei, die Trinität ſich dar in Weiſe des Bildes [2]; denn auch hier iſt, wie in der Gottheit, ein Wort, das erzeugt wird, und eine daraus hervorgehende Liebe [3].

Unſere Seele [4] iſt nach Gottes Bild geſchaffen und weist darum auf ihr Urbild hin; wohl iſt ſie, wie Auguſtinus bemerkt, kein adäquates Bild Gottes, vielmehr unendlich abſtehend von ſeinem Urbilde; denn ſie iſt nicht ewig wie dieſes, und, um es kurz auszudrücken, ſie iſt nicht gleichen Weſens mit Gott. Aber doch iſt unter allen Creaturen nichts, was ſo ſehr dem Weſen Gottes ſich nähert als der Menſch, und

[1] Repraesentatio vestigii.

[2] Repraesentatio imaginis.

[3] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XLV. Art. 7.

[4] Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem. August. De Trinitat. XII. 7. Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris ab utroque, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, anima potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XCIII. Art. 6.

darum erkennen wir in ihm das Bild Gottes, das heißt jener höchsten Trinität, zu deren Gleichniß sie immer mehr vervollkommnet werden soll. ‚Wir sind, und wir erkennen, daß wir sind, und unser Sein und unser Erkennen lieben wir. Und in diesen Dreien täuscht mich kein Schein; wie ich erkenne, daß ich bin, so erkenne ich auch eben dieses, daß ich mich erkenne. Und da ich dieses beides liebe, so füge ich noch ein Drittes bei, von eben solcher Bedeutung.‘[1] ‚Und diese Drei sind Eins und ein Wesen.‘[2]

Vernehmen wir nun die tiefsinnigen Auseinandersetzungen dieses Mysteriums, in denen sich, angeregt durch die eben erwähnten Grundgedanken des heiligen Augustinus, die späteren theologischen Schulen versuchten. ‚Man kann keineswegs läugnen,‘ sagt Anselm von Canterbury, ‚daß, wenn der Geist sich selbst erkennt, indem er sich denkt, in dem Gedanken ein Bild seiner selbst geboren wird. Dieß ergibt sich ganz klar, wenn ich etwas von dem Geiste Verschiedenes denke. Wenn ich an einen Abwesenden denke, der mir bekannt ist, so formt sich die Form meines Gedankens um in

---

[1] Civ. Dei XI. 26. Besonders (De Trinit. XII. und XV.) führt Augustinus diesen Gedanken weiter durch, wo er in der Memoria (Geist als Träger des Gedankens und Selbstbewußtseins, cf. ibid. XIV. 7. n. 10), Intelligentia und Voluntas des menschlichen Geistes eine Aehnlichkeit der Trinität findet. ‚Der Vater ist Gott,‘ sagt Ambrosius (De dign. condit. hum. c. 2), ‚der Sohn ist Gott und der heilige Geist ist Gott, und dennoch sind nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott; so ist auch der Verstand Seele, der Wille Seele, das Gedächtniß Seele, und gleichwohl sind nicht drei Seelen in Einem Leibe, sondern Eine Seele, die drei Vermögen hat.‘

[2] Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quantus est. De Trinit. XI. 12.

sein Bild, wie es in meinem Gedächtnisse steht. Dieses Bild in meinem Gedanken ist das Wort dieses Menschen, das ich spreche, indem ich an ihn denke. Die vernünftige Seele hat darum, indem sie sich denkend erkennt, ihr eigenes Abbild bei sich, das aus ihr geboren ist, d. h. den Gedanken ihrer selbst wie durch den Eindruck von ihr geformt nach ihrer Aehnlichkeit, wiewohl sie selbst von ihrem Abbilde bloß im Gedanken sich trennen kann, und dieses Bild ist ihr Wort [1].

‚Was macht denn der Geist,‘ fragt, diesen Gedanken erläuternd, ein Neuerer [2], ‚wenn er, in sein Inneres verschlossen, allem Uebrigen Schweigen auflegend, sein eigenes Leben lebt? Er denkt, und dieß ist seine erste That. Aber der Gedanke, ist dieser der Geist selber, oder ist er etwas vom Geiste Verschiedenes? Er ist nicht der Geist selber; denn der Gedanke kommt und geht, während der Geist immer bleibt. Mein Gedanke und mein Geist sind also zwei. In der Einsamkeit des Geistes spreche ich mit mir selber; da frage ich mich und antworte mir; mein inneres Leben ist ein fortwährendes Zwiegespräch. Und dennoch bin ich nur Einer. Mein Gedanke ist, so verschieden er auch von meinem Geiste sein mag, doch nicht getrennt von ihm. — Ich bin also Eins und Zwei zugleich. Mein Erkenntnißleben ist also ein Leben der Wechselbeziehung.‘

‚Wer darf aber läugnen,‘ fährt nun Anselm von Canterbury fort, ‚daß die höchste Intelligenz, indem sie sich denkend

---

[1] Anselm. Monolog. C. XXXIII.: Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad sui similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quae imago ejus verbum ejus est.

[2] Lacordaire, Conferenzen, deutsch von Schröteler, 1850. S. 43.

(innerlich ſprechend) begreift, ein ihr weſensgleiches Abbild erzeugt, d. i. ihr Wort — das Bild, die Geſtalt und der Ausdruck der höchſten Intelligenz?' [1]

Was iſt aber dieſes innere Sprechen, der Gedanke des Geiſtes? Eine innen bleibende (immanente) Operation, im Gegenſatze zu der nach Außen gehenden (transeunten), die ein Object der Außenwelt zum Gegenſtande ihrer Thätigkeit hat [2]. So erſcheint in unſerem Denken ein Ebenbild der immanenten Thätigkeit Gottes, des ewigen trinitariſchen Proceſſes, verſchieden von ſeiner Wirkſamkeit nach Außen in der Zeit. Und der Gedanke iſt in Wahrheit ein Product der Intelligenz [3], ihre Geburt, ihr Wort; der Geiſt, ſich ſelbſt denkend, erkennt ſich ſelbſt in ſeinem Abbild, dem Gedanken ſeiner ſelbſt. Während ſo der Geiſt ſich denkt, reproducirt er ſich in gewiſſer Weiſe.

Gott iſt Geiſt; ſein erſter Act iſt demnach der Gedanke. Aber er denkt nicht, wie der endliche Geiſt, in einer Reihe von verſchiedenen Denkacten, er denkt nur einmal in einem einzigen Acte von Ewigkeit. Er denkt ſich, und indem er ſich denkt, denkt er alles Denkbare, ſich ſelbſt nämlich als oberſte Vernunft, Urbild und Fundament

[1] Hebr. 1, 3. ‚Quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, i. e. Verbum suum.' Id. l. c.

[2] Sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem, quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Hoc maxime patet in intellectu, cujus intelligere manet in intelligente. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XXVII. Art. 1.

[3] Quicunque intelligit, hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis, significatum verbo oris. Id. l. c.

aller Wahrheit [1]. So iſt ſein Wort der Sohn, von ihm gezeugt, der Inbegriff aller Wahrheit; ‚weil Gott in einem einzigen Worte ſich und Alles erkennt, ſo iſt ſein einziges Wort der Ausdruck des Vaters und aller Creatur‘ [2].

[1] Oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XLIV. Art. 3. Quidquid est in Deo ut intellectum est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut in intellectu, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. Id. l. c. Qu. XVIII. Art. 4.

[2] Id. l. c. Qu. XXXIV. Art. 3. Er fügt bei (ad 3): Creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam; (ad 5:) Non est aliquid minus in Verbo Dei, quam in scientia Dei, ut Augustin. dicit (De Trinitat. XV. 14); (ad 4:) et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum. Cf. Anselm. (Monolog. XXXIII.): Uno eodemque Verbo dicit (Deus) seipsum et quaecumque fecit. (XXXIV.) Quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem et antequam fiat et postquam dissolvitur, semper est in ipsa arte non aliud, quam ars ipsa. Idcirco ille summus Spiritus, cum dicit seipsum, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent et cum corrumpantur, semper in ipso sunt, non quod in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia, et prima existendi veritas. Anſelmus ſpricht hier eine gemeinſame Lehre der Väter aus. Cf. Augustin. (De genes. ad liter. V. 15): In qua vita vidit omnia quae fecit . . . non praeter seipsum videns. Ebenſo QQ. LXXXIII. Qu. 56. (Cf. Thom. l. c. I. Qu. XIV. Art. 5.) De civit. Dei XI. 19: Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, secundum quas facta sunt, incommutabiles. De Trinitat. VI. 10 nennt er das Wort ‚artem, plenam omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum

In uns ist der Erkenntnißact nicht Eins mit der erkennenden Substanz, Denken nicht auch zugleich Sein; darum ist das Wort, das im Denkact aus uns hervorgeht, nicht wesenseins mit dem, woraus es hervorgeht. ‚Aber das göttliche Erkennen ist die Substanz des Erkennenden selbst, und es ist hier kein Unterschied zwischen Vermögen und Act; darum geht das Wort hervor als wesensgleiche Person, und deßwegen heißt es: ‚Geboren' und ‚Sohn', während in dem Processe unseres Selbstbewußtseins nur eine Aehnlichkeit, nicht Wesensgleichheit in dem Wort erscheint, indem wir selbst uns wieder erkennen [1]. Darum bietet der Proceß des menschlichen Selbstbewußtseins nur eine Analogie, keineswegs die völlige Gleichheit mit diesem Processe in Gott dar; dort sind die Unterschiede nur ideelle, keine wirklichen, wesensgleichen, hypostatischen, wie hier. Der Unterschied ruht in dem Wesen des creatürlichen Seins selbst, in welchem Denken und Sein, Vermögen und Thätigkeit auseinanderfallen; in Gott, wo dieser Gegensatz schwindet, sind darum der sich Erkennende und der Erkannte nicht bloß ideelle, sondern hypostatische Beziehungen (Relationen), Subsistenzformen.

‚Der Mensch denkt,' sagt Bossuet [2], ‚weil Gott das Wort gesprochen: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde. Denken aber ist ein geistiges Zeugen [3]. Jeder

de uno. Ibi novit Deus omnia, quae fecit per ipsam.' In Joan. Tract. I. 17: Foris corpora sunt, in arte vita sunt. Ebenso Basil. (Hexaëm. Hom. VII. 1.), Euseb. Demonstr. Evang. IV. 5, der die Anbetung des Wortes hieraus ableitet: Εἴτε ζωή τις ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (Joan. 1. 3—4). Ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ ἡ τῶν ὅλων ζώωσίς τε καὶ ψύχωσις. Cf. Petav. De Deo IV. 2. De Trin. VI. 4. Darum ist der Logos der Offenbarer der natürlichen wie übernatürlichen Wahrheit.

[1] Id. l. c. Qu. XXVII. Art. 2.

[2] Élévations sur les mystères. II. Sem. IV. élév.

[3] Der Hebräer hat darum für Erkennen und Zeugen nur Ein Wort: יָדַע.

Gedanke ist eine Zeugung, Ausdruck von etwas; jeder Gedanke ist der Ausdruck und darum eine Zeugung dessen, der denkt, wenn er sich denkt und denkend erkennt. Es wäre eine vollkommene, ewige, wesenhafte Zeugung, wenn der, welcher denkt, vollkommen, ewig wäre, wenn er seiner Natur nach ganz Substanz wäre und nichts Accidentelles an sich hätte (d. h. nicht ein Wesen, das in einer Vielheit von verschiedenen und auseinanderliegenden Acten sich bethätigt). Gott also, der wesenhaft denkt (d. i. dessen Denken sein Sein ist) und dessen Denken ein ewiges und vollkommenes ist und der nichts denkt als sich, zeugt eben dadurch auf höchst vollkommene Weise. So ist Gott Vater und zeugt den Sohn, den wesensgleichen.'

In populärer Weise entwickelt im Anschlusse an Thomas von Aquin und Bossuet Lacordaire[1] diesen Gedanken: ‚Gott ist Geist. Seine erste Thätigkeit ist diese: er denkt. Aber sein Gedanke kann nicht, wie der unsere, vielfach sein, immer sich erzeugend, um zu sterben, und sterbend, um aufzuleben. Der unserige ist vielfach, weil wir uns als endliche Wesen alle erkennbaren Gegenstände nur nacheinander vorstellen können: er ist vorübergehend, weil von unseren Ideen eine die andere verdrängt. In Gott hingegen, dessen Thätigkeit eine unendliche ist, erzeugt der Geist mit einem Male einen ihm gleichen Gedanken, der ihn ganz darstellt, und der keines zweiten bedarf, weil der erste den ganzen Abgrund der erkennbaren Dinge, das heißt den Abgrund des Unendlichen, erschöpft hat. Dieser einzige und unbeschränkte Gedanke, zuerst und zuletzt erzeugt aus dem Geiste Gottes, bleibt ewig in seiner Gegenwart als eine genaue Darstellung seiner selbst, sein Ebenbild, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausdruck seines Wesens[2]. Er ist sein Wort, sein innerer Ausdruck, wie unser Wort unser innerer Ausdruck ist; jedoch unter-

[1] A. a. O. S. 44. [2] 2 Cor. 4, 4. Hebr. 1, 3.

ſchieden von dem unſerigen iſt er ein vollkommenes Wort, welches Alles ſagt in Einem Worte. Und ſo wie im Menſchen der Gedanke verſchieden iſt vom Geiſte, ohne doch von ihm getrennt zu ſein, ſo iſt in Gott der Gedanke verſchieden, ohne vom göttlichen Geiſte, der ihn hervorbringt, getrennt zu ſein. Das Wort iſt gleichen Weſens mit dem Vater. Im Menſchen iſt der Gedanke verſchieden vom Menſchen in einer unvollkommenen Verſchiedenheit (und eins mit dem Geiſte in einer unvollkommenen Einheit), weil er endlich iſt, d. h. weil im Menſchen der Gedanke nicht ſo weit geht, daß er eine Perſon iſt, während er in Gott bis dahin geht. Das Geheimniß der Einheit in der Vielheit geht im Menſchen nicht ganz in Erfüllung, darum können wir von uns allein nicht leben. Wir ſuchen die Nahrung unſeres Lebens von Außen her, wir brauchen einen Gedanken, der uns ein anderer und doch nahe iſt. In Gott iſt die Vielheit ebenſo abſolut wie die Einheit und darum geht ſein Leben ganz in ſeinem Innern vor ſich in dem unausſprechlichen Zwiegeſpräch einer göttlichen Perſon mit der andern göttlichen Perſon, des Vaters ohne Zeugung mit dem von Ewigkeit gezeugten Sohne.'

So erſcheint die eine Natur Gottes in zwei ſich auf einander beziehenden, darum verſchiedenen Hypoſtaſen [1], der Vater theilt zeugend ſein ganzes Weſen dem Sohne mit und alle ſeine Vollkommenheiten: der Sohn iſt ihm daher weſensgleich, aber das Weſen iſt in anderer Weiſe in ihm als im Vater,

[1] Urbild und Abbild, Vater und Sohn, Principium und Principiatum. Manifestum est, quod quanto aliquis magis intelligit, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, fit magis unum cum intellecto. Unde cum divino intellectui intelligere sit in fine perfectionis, necesse est, Verbum divinum esse perfecte unum cum eo, a quo procedit. Thom. l. c. Qu. XXVII. Art. 1.

als mitgetheiltes, dort als sich mittheilend. So spricht ewig Gott zu sich selbst, sich ewig erkennend und erkennend sein Ebenbild ewig zeugend: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt [1]. Der Vater ist das Urbild aller Vaterschaft, weil sein Sohn, wie in keiner creatürlichen Zeugung, sein vollkommen gleiches Ebenbild ist [2]. Warum sollte auch Gott nicht einen Sohn haben? Warum sollte das höchste Wesen jener Fruchtbarkeit ermangeln, die es der Creatur gegeben hat? Ich, der ich die Andern gebären mache, soll ich nicht selbst gebären? [3]

Doch in der Zeugung des Sohnes ist der Proceß des göttlichen Lebens noch nicht abgeschlossen, so wenig als im Gedanken allein sich unser inneres Leben vollendet. Der Mensch denkt nicht bloß, er liebt; im Gedanken tritt das

[1] Ps. 2, 7. So verstehen auch die Väter diese Stelle. Cf. Athanas. De decr. Synod. Nic. 13. C. Arian. IV. 24. Basil. c. Eunom. II. 24. ‚Je ne trouve rien,' sagt Leibniz (Miscellan. VI. Remarq. sur le livre d'un Antitrin.), ‚dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat, et agit sur soi-même, en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car ce redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par de relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même une substance individuelle absolue.'

[2] Anselm. Monolog. XXXIX. XL. XLI.

[3] Jes. 66, 9. Manifestum est, quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est. Suum enim intelligere est suum esse. Verbum igitur Dei se ipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit, et cum Verbum Dei sit ejusdem naturae cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur, quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus, a quo processio est cum identitate naturae. Haec est autem vera generationis ratio. Thom. C. gent. IV. 11. Cf. Const. Auctor. Fid. Art. 85: ‚quasi minus propria et exacta foret appellatio Filii'.

Bild der Außenwelt oder des eigenen Ich vor die Seele; in dem Acte des Begehrens, der Liebe ſtreben wir nach dieſem Bilde, dieſem Gegenſtande hin, um uns mit ihm, ihn mit uns zu vereinigen [1]. Die Liebe iſt nicht der Geiſt, aber ſie geht aus von ihm; die Liebe iſt nicht der Gedanke, aber ſie folgt dem Gedanken. Doch es iſt der Geiſt, der liebt, wie es der Geiſt iſt, der denkt; denn nichts vermag der Wille zu lieben, das nicht zuvor iſt empfangen, gedacht worden im Geiſte [2]. So in der Creatur, und ſo in Gott. Ewig zeugt der Vater den Sohn, ewig erkennt der Sohn den Vater; aus dieſem Wechſelverhältniß geht die dritte hypoſtatiſche Relation in der Gottheit hervor, der Geiſt, die ewige, unendliche, hypoſtatiſche Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater. Wie die Erkenntniß, ſo iſt auch die Liebe nicht ein Accidens, ein vorübergehender, vereinzelter Act in der Gottheit; es iſt das göttliche Weſen ſelbſt, in einer dritten Beziehung erſcheinend, in der Beziehung der Liebe, die ausgeht vom Vater und vom Sohne [3].

[1] Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scl. processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Thom. Summ. theolog. Qu. XXVII. Art. 3, 4.

[2] Thom. l. c.

[3] Quia igitur ostensum est, quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, oportet, quod in ipso sit voluntas; non quidem, quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiae superveniens, sicut nec intellectus, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; sequitur, quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Et quia ostensum est, quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur, quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum ... Ostensum est autem, quod omnis actus voluntatis in amore radicatur: unde oportet, quod in Deo sit amor et quia proprium objectum divini amoris est ejus bonitas, necesse est, quod Deus primo et principaliter suam bonitatem

Darum ist der Ausgang des Geistes ein Ausgang vom Vater und Sohne als einem einzigen Principe.

Dieß ist aber der Unterschied zwischen Erkenntniß und Wille[1]; die Erkenntniß bethätigt sich dadurch, daß eine Aehnlichkeit des Objects in die Erkenntniß eintritt. Nicht so der Wille, er bethätigt sich darin, daß er hinstrebt nach dem gewollten Gegenstande. Der Ausgang in der Ordnung der Erkenntniß ist demnach ein Ausgang in der Aehnlichkeit des Bildes, ist eine Geburt, weil jeder Gebärende ein sich Aehnliches gebärt. Der Ausgang nach der Ordnung des Willens aber ist ein Ausgang in Weise eines Antreibenden und Bewegenden zu etwas hin. Daher geht, was nach der Ordnung der Liebe ausgeht, nicht aus als ein Gezeugter oder Sohn, sondern als Geist; mit welchem Namen eine

et seipsum amet. Cum autem ostensum est, quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amat, necesse est, quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur. Amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse; esse igitur in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet, quod Deus secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens sit vere et substantialiter Deus. Id. C. gent. IV. 19.

[1] Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem . . . voluntas autem fit in actu ex hoc, quod habet quandam inclinationem in rem volitam . . . Processio igitur . . ., quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. Thom. Summ. theolog. I. Qu. XXVII. Art. 4. Convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Id. C. gent. IV. 19.

vitale Bewegung oder ein Antrieb bezeichnet wird, wie von Einem geſagt wird, daß er aus Liebe bewegt oder angetrieben wird, etwas zu thun. So iſt der Geiſt die hypoſtatiſche Aſpiration der Liebe[1], die perſönliche, unausſprechliche, ewige Umarmung des Vaters und Sohnes[2], das Pfand ihrer Liebe, in dem ihre Weſenseinheit, ihr einer Geiſt erſcheint, in dem ſie ſich lieben und liebend ihre Seligkeit genießen. Er iſt der heilige Geiſt, denn wie Gottes Erkenntniß wahr, ſo iſt heilig ſeine Liebe. Darum iſt es der Geiſt, der uns die Liebe Gottes bringt, die uns heiliget, wie der Sohn, das Wort des Vaters, ‚voll der Wahrheit', Organ ſeiner Offenbarung iſt.

In populärer Weiſe führt dieſen zweiten Grundgedanken des hl. Thomas Lacordaire[3] durch: ‚Wenn wir gedacht haben, dann erzeugt ſich ein neuer Act: wir lieben. Der Gedanke iſt ein Blick, der ſeinen Gegenſtand zu uns herführt. Die Liebe iſt eine Bewegung, die uns nach Außen zu dem Gegenſtande hinzieht, um ihn mit uns zu vereinigen, und uns mit ihm zu vereinigen, und alſo in ſeiner Fülle das Geheimniß der Einheit in der Vielheit zu vollenden. Die Liebe iſt von dem Geiſte und dem Gedanken

[1] Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem, qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem, cujus intellectualis conceptio dicitur verbum; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Id. l. c.

[2] Augustin. De Trinit. VI. 10: Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas . . est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. Der hl. Bernard (Serm. VIII. in cant.) nennt den heiligen Geiſt den Kuß des Vaters und Sohnes.

[3] A. a. O. S. 48.

zugleich verſchieden; verſchieden von dem Geiſte, wo ſie entſteht und ſtirbt; verſchieden von dem Gedanken durch ihren Begriff, denn ſie iſt eine Bewegung der Umfangung, während der Gedanke ein einfacher Blick iſt. Und dennoch geht ſie von beiden aus und macht aus beiden nur ein Einziges. Sie geht vom Geiſte aus, deſſen Act ſie iſt, und vom Gedanken, ohne den der Geiſt den Gegenſtand nicht ſähe, den er lieben ſoll; und er bleibt Eines mit dem Gedanken und dem Geiſte in demſelben Grunde des Lebens, wo wir ſie alle drei zuſammen wiederfinden, immer untrennbar und immer verſchieden. In Gott iſt es ebenſo. Aus dem gleich ewigen Blicke, welcher zwiſchen dem Vater und dem Sohne gewechſelt wird, entſteht ein dritter Ausdruck der Wechſelbeziehung, der von beiden ausgeht, von beiden wirklich verſchieden iſt, durch die Kraft des Unendlichen bis zur Perſönlichkeit erhoben wird, welcher der heilige Geiſt iſt, das heißt die heilige Bewegung, die unermeßliche, makelloſe Bewegung der göttlichen Liebe. Wie der Sohn in Gott die Erkenntniß erſchöpft, ſo erſchöpft der heilige Geiſt die Liebe, und mit ihm ſchließt ſich der Kreislauf der göttlichen Fruchtbarkeit und des göttlichen Lebens.'

Der Geiſt der Liebe geht aus vom Vater und Sohne, vom Worte des Vaters und vom Vater, deſſen Wort es iſt; denn nichts würde geliebt, wenn es nicht einigermaßen erkannt würde. Der Ausdruck der Erkenntniß des Vaters aber iſt der Sohn, das Wort.

So ergeben ſich uns die drei Hypoſtaſen der Gottheit. ‚Gott iſt der Vater, Gott iſt der Sohn, Gott iſt der heilige Geiſt. Und doch ſind nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott.' Und es ſind nur drei Hypoſtaſen; denn nur zwei ſind die immanenten Thätigkeiten des Geiſtes, die Erkenntniß und die Liebe. Gott aber erkennt Alles in einem einzigen Act, und liebt Alles in einem einzigen Act. Darum hat er nur Ein Wort, ein unendliches, vollkommenes, ewiges, und

nur Eine unendliche, vollkommene, ewige Liebe. Und hierin offenbart und vollendet ſich ſeine vollkommene Fruchtbarkeit [1].

So iſt Gott ein Vorbild aller Vaterſchaft auf Erden [2], das Ideal aller Liebe. Denn das Weſen der Liebe iſt nichts Anderes als der Drang, ſich mitzutheilen. Dieß iſt ihr eigenthümlicher Charakter [3], die höchſte Liebe wird darum dort möglich ſein, wo zwei Perſonen ſich gegenſeitig hingeben, ohne daß ihre Eigenperſönlichkeit untergeht, Eins werden nicht bloß in ihren Gedanken und ihrer Liebe, ſondern in ihrem Leben und Weſen. Dem Menſchen iſt dieſe Stufe der Liebe nicht möglich, wohl aber iſt ſie in Gott. Im Schooße der Gottheit erſcheint die Liebe in ihrer höchſten Vollendung; ihr Leben iſt ein Leben der Liebe, eine ſtete ‚Aſpiration' unendlicher Liebe. In der Offenbarungstrinität iſt dieſe Liebe uns erſchienen, in der Hingabe des Sohnes und des Geiſtes an die Erlösten im Opfer und Sacrament. ‚Wer mein Fleiſch iſſet und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.' [4] Damit ſie Eins ſeien, wie auch wir Eins ſind [5]. Und in dieſer Liebe, dieſer Wechſelhingabe ruht die Seligkeit Gottes; ‚denn die Seligkeit,' ſagt Richard von St. Victor, ‚iſt nicht denkbar ohne Liebe [6]. Von Keinem aber ſagt man, wenn er ſein

[1] Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae scl. intelligere et velle .... Deus uno simplici actu omnia vult .... Unde est in eo solum unum verbum perfectum et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta foecunditas manifestatur. Id. l. c. Art. 5.

[2] Epheſ. 3, 15.

[3] Amor est diffusivus sui iſt ein Axiom der Schule; vgl. S. 60 Anm. 2.

[4] Joh. 6, 57. [5] Joh. 17, 11.

[6] Didicimus, quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem

Privat- und eigenes Wohl will, daß er die Liebe im eigentlichen Sinne habe. Darum muß die Liebe hinſtreben nach einem Andern, damit ſie wahrhaft Liebe ſein kann. Wohl könnte Gott, wäre er auch einperſönlich, Liebe hegen und würde ſie auch hegen, nämlich gegen die Creatur; aber die höchſte Liebe könnte er gegen ſie nicht haben. Denn dann wäre ſeine Liebe ungeordnet, was von der höchſt weiſen Liebe Gottes nicht gedacht werden kann. Die Creatur iſt der höchſten Liebe nicht würdig. Hätte darum die göttliche Perſon keine zweite, die ihrer würdig iſt, ſo könnte ſie nur ſich in einer ihrer unwürdigen Weiſe lieben. Denn was Gott

---

totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. De Trinit. III. 2. In gleicher Weiſe ſchließt er aus der Seligkeit des göttlichen Lebens auf deſſen Dreiperſönlichkeit (l. c. 3. cf. V. 2). Quod de pluritate personarum plenitudo bonitatis convincit et probat, plenitudo felicitatis simili ratione approbat. Conscientiam suam unusquisque interroget, et procul dubio et absque contradictione inveniet, quia sicut nihil charitate melius, sic nihil charitate jucundius. Necesse est itaque in summa felicitate charitatem non deesse. Ut autem charitas in summo bono sit, impossibile est eum deesse et qui exhibere et cui exhiberi possit. Non potest ergo esse amor jucundus, si non est et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In ähnlicher Weiſe argumentirt Bonaventura (Itiner. ment. VI. 65 seqq.): ‚Es iſt der Güte weſentlich, ſich mitzutheilen. Mithin iſt es der unendlichen Güte eigen, in unendlicher Weiſe ſich mitzutheilen. Und weil die Mittheilung der göttlichen Güte in der Schöpfung nur eine endliche iſt, ſo begreift man eine andere Mittheilung in Gott, eine Mittheilung der ganzen Natur und Weſenheit. — Wenn du demnach in Gott, der reiner Act iſt, eine Selbſtmittheilung erkenneſt in Weiſe des Wortes, das Alles ausſpricht, und in Weiſe der Gabe, die Alles gibt, dann kannſt du einſehen die Nothwendigkeit der Dreieinigkeit, wo kraft der abſoluten Güte eine abſolute Selbſtmittheilung und in Folge dieſer eine abſolute Weſenseinheit, abſolute Gleichheit und gegenſeitige Innewohnung und Wechſeldurchdringung (circumincessio) iſt.‘ Ebenſo Alexander von Hales.

nicht ist, wäre Gottes nicht würdig. Damit also in jener Gottheit die Fülle der Liebe stattfinden kann, bedarf die göttliche Person einer zweiten, indem sie so einer göttlichen Gemeinsamkeit nicht entbehrt.' ‚Die Dreieinigkeit siehst du,' sagt Augustinus[1], ‚wenn du die Liebe siehst; denn drei sind, der Liebende, der Geliebte und ihre Liebe.'

So ist es die Lehre von dem dreieinigen Gott, welche den menschlichen Geist nach den zahllosen Verirrungen nach beiden Seiten hin, dem abstracten Deismus und phantastischen Pantheismus, dem Judenthum und Heidenthum[2], hinweist auf den bedeutsamen Gedanken, daß Gott in dem schlecht-empirischen Sinne, in welchem diese creatürlichen Dinge Eins sind, nicht Eins sein kann, daß vielmehr seine Einheit eine transscendentale ist, nicht eine todte Abstraction, sondern ‚Fülle des Lebens', in der Einheit die Vielheit und in der Vielheit die Einheit einschließend[3], wie wir dieß schon in der Lehre von den Eigenschaften Gottes und ihrem Verhältnisse zu dessen Wesen erkannt haben. So erhellt, wie tief das

[1] De Trinit. VIII. 12. VI. 5. IX, 2.

[2] Joan. Damasc. De fid. orth. I. 7.

[3] Die Deduction der Trinitätslehre durch Lessing (das Christenthum der Vernunft, WW. VII. S. 142 ff. Erziehung des Menschengeschlechtes §. 73. WW. VI. S. 322 ff.), welche Schelling das Speculativste genannt hat, was Lessing überhaupt geschrieben, ruht auf folgendem Grundgedanken: Von Ewigkeit muß Gott, das vollkommenste Wesen, das Vollkommenste, d. i. sich selbst denken. Gottes Denken aber ist ein productives Denken. Es ist daher das Product, der Sohn, Gott, — Gott, weil alle seine Eigenschaften besitzend, Sohn, weil die Vorstellung später ist als das Vorstellende. Er ist ein Bild Gottes, aber ein identisches Bild. Da Vater und Sohn Alles gemein haben, herrscht zwischen ihnen die vollkommenste Harmonie. In dieser ist Alles, was im Vater ist und was im Sohne, d. i. das göttliche Wesen, sie ist selbst Gott. Es ist der Geist. Diese Harmonie wäre nicht Gott, wenn der Vater und der Sohn nicht Gott wären, und Beide könnten nicht Gott sein, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. i. alle Drei sind Eins.

Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit in den Entwicklungsgang der religiösen Idee der Menschheit eingriff, wie es den Abschluß von Untersuchungen bezeichnet, welche die alte Philosophie mit rastloser Anstrengung über das innere Wesen und Leben Gottes geführt hatte, ohne daß es ihr gelungen wäre, die Gegensätze in der Anschauung vom Absoluten zu überwinden[1]. So löst es das größte, inhaltreichste, schwerste Problem der Wissenschaft, an dem die antike Philosophie wie der moderne Pantheismus vergeblich sich versucht hat, die Frage nach dem Ausgange der Vielheit aus der Einheit, dem Bande der Einheit in der Vielheit. Ohne Vielheit in der Einheit kein Leben, nur Tod und Erstarrung, ohne Einheit in der Vielheit nur Chaos. Das Leben unserer Intelligenz, die Wissenschaft, der einfachste Begriff ruht auf dieser Wechselbeziehung, auf dieser innigen Durchdringung der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit[2]. Alle Ordnung, alles Ebenmaß, alle Schönheit, die nur in Ordnung und Ebenmaß gründet, sie ruhen auf dieser Durchdringung des Einen und Vielen. Und weil Gott die Wahrheit ist und das Leben und die Schönheit und die Liebe, darum muß in eminenter Weise diese Durchdringung des Einen und Vielen — περιχώρησις — in ihm sich finden. Darum ist eine die Substanz und vielfach die Wechselbeziehung — σχέσις, relatio — in der einen Substanz.

So ist es das Geheimniß der Trinität, welches uns Antwort gibt auf die Frage: Was hat Gott gethan von Ewig-

[1] Bei den Eleaten ist das Absolute das schlechthinige Sein, die bewegungslose Einheit, bei Heraklit ist Ausgangspunkt seiner Dialektik der Begriff des Werdens. Vgl. Hagemann a. a. O. S. 450 ff.

[2] Thom. l. c. Qu. XXX. Art. 1. ad 4. Cf. Qu. XLVI. Art. 1: Agens per naturam agit per formam, per quam est, quae unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum; agens autem voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam; cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ejus, relinquitur, ut, licet sit unus, possit multa facere.

keit, was thut Gott in Ewigkeit? Iſt er allein, durch alle Aeonen der Ewigkeit vereinſamt, allein mit ſich, der unfruchtbaren Beſchauung ſeiner ſelbſt, beſchäftigt? Der menſchliche Geiſt kann dieſen Gedanken nicht ertragen. Oder iſt Gott immerfort thätig, und die Frucht ſeiner Thätigkeit von Ewigkeit her die Welt — die Welt demnach der Sohn Gottes und weſensgleich mit ihm?[1] Iſt aber die Welt dieß nicht, bleibt ſie endlich, wie kann das Endliche die Thätigkeit des Unendlichen ausfüllen? Das Dogma allein löst dieſe Schwierigkeit, die alle außerchriſtlichen Syſteme drückt. Es ſpricht aus, was dem abſtracten Monotheismus an Wahrheit angehört, die Einheit Gottes und deſſen unendliche Geſchiedenheit von der Welt, ſeiner Creatur; es nimmt aber auch auf jenes Wahrheitsmoment, das im Pantheismus verkehrt und verzerrt erſcheint, — die Idee eines ewig fruchtbaren Lebens und einer immanenten Thätigkeit in der Gottheit. Denn alles Leben iſt Thätigkeit, ein bloßes Daſein ſchon iſt Thätigkeit; das einfachſte Mineral,

[1] „Nach der Lehre der Philoſophie und ſpeculativen Theologie fällt das Setzen der Welt in den Proceß der Vollendung des abſoluten Weſens auf ähnliche Weiſe hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menſchlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum ſeines Organismus; nicht als ob nach dieſer Anſicht Gott einmal unvollendet geweſen und erſt mit der Zeit zur Vollendung gelangt wäre, ſondern er iſt von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er iſt dieß nur, weil und ſofern er von Ewigkeit her geſchaffen hat und ſchafft; ſein ewiger Eingang in ſich ſelbſt iſt durch ſeinen ewigen Ausgang aus ſich ſelbſt bedingt.“ Strauß, a. a. O. I. 660. Schleiermacher, Glaubensl. I. 219 ff. Tiefblickend ſagt darum der hl. Thomas (I. Qu. XXXII. Art. 1): Cognitio divinarum personarum fuit necessaria ad recte sentiendum de creatione rerum; per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error dicentium, Deum produxisse res ex necessitate naturae; per hoc autem, quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, sed propter amorem suae bonitatis.

ſo lange es iſt, erhält es ſich und bethätigt es ſich durch die Cohäſionskraft, Schwerkraft; nicht das geringſte körperliche Weſen iſt ohne irgend welche Kraft und Kraftäußerung — Thätigkeit — zu denken[1]. Gott aber iſt höchſtes, unendliches Leben, darum abſolute Thätigkeit, reine Thätigkeit[2], lautere Wirklichkeit[3]. Er iſt thätig nach Außen — das iſt die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Aber war Gott nicht vor der Schöpfung? Und wenn er war und lebte, wenn er wirklich war, ſo wirkte er, ſo war in ihm eine Wirkung, eine Bewegung des Lebens (denn alles Leben iſt Bewegung), aber nicht nach Außen, wie der Arianismus und Sabellianismus ſtatuirt, ſondern eine Bewegung nach Innen. Seine Thätigkeit nach Außen als Thätigkeit der erſten Urſache und höchſtes Agens war höchſt fruchtbar; aus ihr iſt die Welt hervorgegangen. Er hatte ſie gedacht und gewollt, er ſprach, und ſie ward, er gebot, und ſie wurde geſchaffen. Sollte ſeine Thätigkeit nach Innen, in der er ſich denkt und ſich will, eine leere ſein und unfruchtbare? Wenn der Menſchengeiſt denkend ſich zum zweiten Male ſetzt, ſich geiſtig reproducirt, ſollte die abſolute Intelligenz, die abſolute Thätigkeit, ſich ſelbſt denkend und ſich ſelbſt wollend, nicht mehr vermögen als der endliche Menſchengeiſt? Seine Bewegung

---

[1] Die Ausdrücke der Schule: Wirklichkeit — actus, ἐνέργεια — im Gegenſatze zur bloßen Möglichkeit — potentia, δύναμις — bezeichnen dieſen nämlichen Gedanken.

[2] Actus purus, nämlich mit Ausſchluß alles potentiellen Seins.

[3] Actio est actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae sive essentiae. Impossibile est, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Thom. l. c. Qu. LIV. Art. 1. Cf. Augustin. De Trinit. XV. 15. Non hoc est nobis esse, quod est nosse.

nach Außen war mächtig genug, um das Universum in's Daſein zu rufen; ſeine innere Thätigkeit, die Thätigkeit des abſoluten Geiſtes wäre ohnmächtig, könnte nichts hervorgehen laſſen aus ihrem Schooße? Auf ſeinen Ruf: Wer bin ich? ſollte Niemand ihm antworten, nichts als das lautloſe Schweigen einer ewigen Einſamkeit? Der die Welt denkend und wollend ſchuf und, indem er ſie ſchuf, ihr von dem Seinen gab, ſie theilnehmen ließ an ſeinem Weſen und Leben, ſollte der, ſich ſelbſt denkend und wollend und ſich denkend geiſtig zeugend, nicht dieſer Geburt aus ſich ſein Weſen und Leben mittheilen?

Indem Gott, um noch einmal unſere Entwicklung zuſammenzufaſſen, die vollſtändigſte Vorſtellung von ſich hat, muß in dieſer Alles ſich befinden, was in ihm ſelbſt iſt. Soll ſie vollſtändig ſein, ſo muß ſie ebenſo nothwendig wirklich ſein, wie es Gott ſelbſt iſt; denn Erkennen und Sein ſind in ihm Eins. So iſt der Sohn das Bild im Spiegel ſeiner ſelbſt, darum dem Vater weſensgleich; es iſt die Liebe, mit welcher er ſein Bild, den Eingeborenen, umfaßt, und mit welcher dieſer zu dem hinſtrebt, der ihn gezeugt; wieder iſt es Er ſelbſt, denn Wollen und Sein ſind in ihm Eins. Darum iſt der Geiſt dem Vater und dem Sohne weſensgleich. Wir nennen dieſe Dreiheit, in welcher das göttliche Weſen ſich entfaltet, dieſe dreifache Beziehung der Gottheit zu ſich ſelbſt, eine Dreiperſönlichkeit; denn Perſönlichkeit iſt die Subſiſtenzform, das Fürſichſein der vernünftigen Natur [1], Perſönlichkeit

[1] Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis. Thom. Summ. theolog. I. Qu. XXIX. Art. 3. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß die bisher gegebene Entwicklung nur Congruenzgründe (credo, ut intelli-

iſt die höchſte Vollendung in der Schöpfung, ſie muß darum auch in Gott gefunden werden, da der Urſprung, Quell und Vorbild aller Vollkommenheit in der creatürlichen Welt iſt. Würden wir den Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit ſchlechthin auf Gott übertragen, ſo würden wir irren, denn er findet, wie alle unſere Eigenſchaftsbegriffe, nur in analoger Weiſe auf Gott ſeine Anwendung [1]; nicht eine individuirte Subſtanz, ſondern das Fürſichſein in einer und derſelben Subſtanz ſoll hiermit bezeichnet werden. Aber wir irren nicht, wenn wir dieſes dreifache Fürſichſein des göttlichen einen Weſens als Dreiperſönlichkeit bezeichnen. Wohl unterliegt die Sprache der Größe dieſes unausſprechbaren Geheimniſſes, und wir haben kein Wort, das in vollſtändig adäquater Weiſe dieſen immanenten Lebensproceß der Gottheit bezeichnen könnte [2]; aber wenn wir denn doch einmal in Menſchenſprache das Göttliche erfaſſen und darſtellen ſollen, ſo dürfte kein Wort entſprechender von der Kirche gewählt worden ſein als eben dieſes. In Gott iſt kein Vorher und kein Nachher, jeder Act iſt Er ſelbſt, ſeine ewige Weſenheit; darum keine Perſon vor oder nach der anderen, keine höher oder niederer, jede ewig und Gott [3].

Weil der Vater von Ewigkeit das Wort ſpricht, iſt das Wort von Ewigkeit vor aller Zeiten Anfang bei Gott und

---

gam), keinen eigentlichen Beweis des Myſteriums zu geben verſucht. Dieſer iſt dem Geſagten gemäß unmöglich. Cf. Basil. C. Eunom. II. 32. Suarez De Trinit. Disp. III. L. I. C. 11. 12.

[1] Nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandam rem subsistentem in eadem natura. Id. l. c. Qu. XXX. Art. 4. Suarez De Trinit. L. I. Cap. 1.

[2] Darum ſagt Auguſtinus: personae, si personae dicendae sunt. De Trinit. VII. 7.

[3] Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Symb. Athanas.

Gott ſelbſt. Indem der Vater ſich ſelbſt im Worte ſchaut, ſchaut er in ihm zugleich die geſammte Ideenwelt[1], erkennt er im Worte und durch das Wort alle Dinge, ehe ſie noch geſchaffen waren, und er liebt ſie mit dem Sohne im Geiſte. So ſind die Creaturen ein Wiederſchein des Lichtes, das der Vater von Ewigkeit aus ſeinem Schooße geboren[2].

Das, was nicht ſtirbt, und was dem Tod verfallen,
Iſt nur ein Wiederſchein von dem Gedanken,
Den unſer höchſter Herr aus ſich geboren.

---

[1] Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Thom. l. c. Qu. XXXIV. Art. 3.

[2] Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. Id. l. c. Qu. XV. Art. 3. Sic igitur Deus est primum exemplar omnium. Id. l. c. Qu. XLV. Art. 3. Priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. Anselm. Monolog. IX. Foris corpora sunt, ſagt Auguſtinus (in Joan. Tract. I. 17), in arte (sapientia Dei, quae continet omnia) vita sunt. So ſind die Ideen ewig und nur virtuell (κατ' ἐπίνοιαν) vom Weſen Gottes geſchieden; und wir können bald von einer, bald von vielen Ideen in Gott reden. — ‚Non enim extra se quidquam positum intuebatur,‘ ſagt ſchon Auguſtinus (QQ. LXXXIII. Qu. 56), ‚ut secundum hoc constitueret, quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est.‘

Denn das lebend'ge Licht, das ausgefloſſen,
Vom ew'gen Licht, von dem es ſich nicht ſcheidet,
Noch von der Lieb', der dritten unter ihnen,
Vereiniget durch ſeine Güte, gleichſam
Sich ſpiegelnd, ſein Geſtrahl in neun Subſtanzen,
Indeß es unaufhörlich bleibt das Eine.
Von da ſteigt's zu den unterſten Potenzen,
Von Stuf' zu Stufe ſtets hinab ſich ſenkend,
Bis hin zu den geringſten aller Dinge [1].

So führt uns der Gang unſerer Entwicklung dorthin wieder zurück, von wo wir ausgegangen waren, zur Offenbarungstrinität als Folge und Erſcheinung der Weſenstrinität. Hier erſcheinen dieſelben Momente, wie wir ſie in dem trinitariſchen Proceſſe erkannt haben; Gott iſt Urheber der Welt, aber er ſchafft ſie durch ſeine Intelligenz und aus Liebe, durch den Sohn im Geiſte.

Auf ihren Sohn hinſchauend mit der Liebe,
Die Einer wie der And're ewig athmet,
Erſchuf die erſte unfaßbare Urkraft,
Was vor dem Geiſte lebt, das Auge ſchaut,
In einer Schönheit, daß, wer dieß betrachtet,
Nicht ſein kann, ohne ſich an ihr zu laben [2].

Die Schöpfung, d. i. der Uebergang der Creatur aus der bloßen Ideenwelt in die Wirklichkeit, iſt die Wirkung jener ungeſchaffenen Liebe, die nicht das Ihre ſucht, nicht ein Gut zu gewinnen trachtet, ſondern nur geben will von dem Ihren, Luſt, Liebe, Leben ſpenden. Darum iſt die Welt geſchaffen im Geiſte, dem Princip der Liebe.

Nicht um ſich neue Güter zu gewinnen,
Was ihr unmöglich, ſondern daß da ſpreche
Ihr Strahl im Wiederſcheine: Ich beſtehe,
Erſchloß in Ewigkeit, vor allen Zeiten,
Nach ihrem Wohlgefallen, unbegrenzet
Die ewige Liebe ſich in neuen (neun) Lieben [3].

[1] Dante, Paradies XIII. 52. Cf. Basil. De Spir. Sto. c. 16.
[2] Paradies X. 1 ff. [3] Paradies XXIX. 13 ff.

Der Menſch war nach Gottes Bild geſchaffen; nicht das vollkommene Bild Gottes iſt er und Gott gleich; dieſes erſcheint nur in ſeinem Eingeborenen, der ihm weſensgleich iſt; aber eine Aehnlichkeit der Trinität iſt ſeinem Geiſte eingeſchaffen, der auf dieſe hinweist, wie das Abbild auf das Urbild [1]. Als das Bild der Gottheit in ihm entſtellt war, da begann eine zweite Schöpfung [2]; Gott, der dreieinige, ſtellte ſein Bild wieder her im Menſchengeiſte; der Eintritt in das Reich der Gnade und Erlöſung bei der Taufe findet ſtatt im Namen und der Kraft des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Aus dem Schooße des Vaters geht der Rathſchluß der Erlöſung aus [3]; in der Fülle der Zeiten wird der Sohn der Offenbarer des göttlichen Rathſchluſſes, der Bringer des himmliſchen Reiches und der Hoffnung des Lebens [4]; denn die Wiederherſtellung konnte nur dadurch geſchehen, ſagt Athanaſius [5], daß das Urbild ſelbſt, nach welchem der Menſch anfänglich geſchaffen worden, ſichtbar erſchien. Der Geiſt verklärt den Sohn, vollendet ſein Werk, und gießt die Gottesliebe und die Gottſeligkeit in unſer Herz [6]. Der ewigen Zeugung des Sohnes in der Weſenstrinität entſpricht die zeitliche Geburt desſelben in der Offenbarungstrinität, dem Ausgange des Geiſtes vom Vater und Sohn die Ausgießung des Geiſtes über die Kirche, den der Sohn vom Vater ſendet. Das Verhältniß der Perſonen zu einander in Gott iſt die Vorausſetzung und der Grund der thatſächlichen Beziehungen zwiſchen Gott und der

[1] Geneſ. 1, 26; 9, 6. Thom. l. c. Qu. XCIII. Art. 1. 2.

[2] Gal. 6, 15.

[3] Niemand kommt zu mir, wenn der Vater ihn nicht zieht. Joh. 6, 44.

[4] 1 Petr. 1, 3.

[5] De incarn. c. 6. 7. 13. 14. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. III. Art. 8.

[6] Röm. 5, 5.

Creatur vorzüglich in der übernatürlichen Ordnung. So durchwaltet die immanente Trinität als ökonomische fort und fort die Welt, ist der Glaube an den dreieinigen Gott von dem höchsten praktischen Interesse, die Basis, auf der das übernatürliche Leben der Kirche ruht. So wird die Schöpfung eine Vaterschaft, die da geht über die Welt hin nach dem Urbilde der ewigen Zeugung[1], die Erlösung brachte eine Sohnschaft der Menschheit nach dem Urbilde Christi, ‚des Erstgeborenen', die Heiligung und Geistesausgießung erhebt zur Theilnahme an dem Leben des Geistes, dem Pfand der Liebe und Seligkeit in Gott, der mit seiner Gnade, seiner Liebe, seinem süßen Trost und Frieden in uns wohnt[2]. Weihnachten, Ostern, Pfingsten mit ihren Festkreisen sind demnach die plastische, immer sich wiederholende Darstellung der Offenbarungstrinität, die in dem Feste der Dreifaltigkeit sich zusammenschließt — der stete Hinweis auf die innere, überzeitliche Wesenstrinität, aus welcher die geschichtliche der Schöpfung, Erlösung und Heiligung hervorgegangen ist.

---

[1] Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. XXXIV. Art. 2.

[2] Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen. 2 Cor. 13, 13. Spiritus Sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem, cum dicitur donum Dei (Act. 8, 20); donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit (Joan. 15, 26) et quod Apostolus ait, qui spiritum Christi non habet, non est ejus (Rom. 8, 9). Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia et Pater spiritus et Filius spiritus et Pater sanctus et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus. Augustin. De Trinit. V. 11.

Der Vater führt uns zum Sohne [1], der Sohn ſchenkt uns die Hoffnung des Lebens, der Geiſt wirkt die Liebe in unſeren Herzen. So wird die Taufe das Princip des neuen Lebens in uns, ſie legt den Glauben, die Hoffnung und die Liebe in unſer Herz; es iſt der dreieinige Gott, der Vater und der Sohn und der Geiſt, der in der Taufe ſich bethätigt zur Erneuerung des Gottesbildes im Menſchengeiſt [2]. Unſer Geiſt weist uns auf den Vater hin, er iſt das Bild des Vaters; unſer Gedanke, aus dem Geiſte geboren, iſt das Bild des Sohnes, unſere Liebe, ausgehend von der Erkenntniß, das Bild des Geiſtes; darum der Glaube an den Vater, der dieſen unſern Geiſt erleuchtet, die Hoffnung auf den Sohn, die unſere Gedanken aufwärts trägt, die Liebe im Geiſte, der unſern Willen beſtimmt. Wie Geiſt, Gedanke und Liebe die Erſcheinung des Bildes Gottes in uns ſind in der Ordnung der Natur, ſo ſind Glaube, Hoffnung und Liebe die Wirkungen des Ebenbildes des Dreieinigen in der Ordnung der Gnade. Drei Perſonen in der Gottheit, drei Grundverhältniſſe im Geiſte des Menſchen, drei die göttlichen Tugenden in den Erlösten.

So erſcheint das Myſterium des dreieinigen Gottes zunächſt nur geoffenbart zur Demüthigung des Menſchengeiſtes, der ſolches nicht zu faſſen, nicht zu begreifen vermag. Aber nicht als einſames Räthſel ſteht die Lehre von der Dreieinigkeit vor unſerem Geiſte; gerade dieſes Geheimniß wird der Stützpunkt, von wo aus es ihm gegeben iſt, ſich zur höchſten Höhe der Gotteserkenntniß und Gottesliebe aufzuſchwingen, der Rahmen, der das ganze übernatürliche Leben umſpannt, eine wunderbare Harmonie zwiſchen Gott und Menſch, Natur

[1] Joh. 6, 66.

[2] Der neue Menſch, der erneuert wird nach dem Bilde deſſen, der ihn ſchuf. Col. 3, 10. Epheſ. 4, 22.

und Gnade, Wissen und Glauben, Dogma und Moral, Lehre und Cultus. In jedem durch die Gnade wiedergeborenen Christenherzen hat dieses Fundamental-Dogma seine reale Darstellung; die ineinandergreifende Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes, durch welche das Heilswerk zu Stande gekommen ist, wiederholt sich als Heilsverwirklichung in jedem Menschen. Und alles Gebet und alle Sacramentenspende und alles Große, Heilige und Erhabene in der Kirche geht aus vom Dreieinigen und im Namen des Dreieinigen und strebt hin zu dem Dreieinigen und schließt und vollendet sich in dem Dreieinigen; keine Handlung in der Kirche, die nicht besiegelt wäre mit dem Namen des dreieinigen Gottes, den wir anrufend bekennen und bekennend anrufen. Dieser Name ist die Summe unseres Glaubens, die Wurzel alles heiligen Lebens, das Unterpfand unserer Kraft und unseres Sieges. Und wie die Kirche unter diesem Bekenntnisse den Täufling einführt in das Reich der Erlösung, so stellt sie mit diesem Bekenntnisse der Dreieinigkeit den Gläubigen hin vor den Richter in seiner letzten Stunde. Sie erblickt darin das Unterpfand des Lebens, daß sie, gezeichnet mit dem Zeichen des Dreieinigen, die Seele dem zurückgibt, der von Anfang an sein Bild in sie gelegt hatte. ‚Hat sie auch gesündigt (die Seele des Scheidenden), so hat sie doch Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist nicht geläugnet, sondern geglaubt.' Und darum spricht sie vertrauend zu dieser: ‚Scheide ab, christliche Seele, von dieser Welt, im Namen Gottes des Vaters, der dich geschaffen hat, im Namen Gottes des Sohnes, der dich erlöset hat, im Namen Gottes des heiligen Geistes, der dich geheiligt hat.'[1]

[1] Commendatio Animae.

Bemerkungen zum zweiten Vortrag.

Die Aehnlichkeit wie den Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Worte hebt Thomas[1] treffend hervor: ‚Jenes,' sagt er, ‚nennen wir Wort, was der Erkennende in dem Act seiner Erkenntniß formirt. (Das gedachte Wort ist logisch früher als das gesprochene.) So geht das Wort immer vom Intellect aus und existirt im Intellect, und ist der Begriff und das Abbild der erkannten Sache. Und wenn dasselbe erkennend und erkannt zugleich ist, dann ist das Wort der Begriff (ratio) und das Abbild des Intellects, von dem es ausgeht.

‚Jedes intelligente Wesen erzeugt demnach ein Wort. Wenn ich nun den Begriff eines Steines concipiren will, so muß ich durch Nachdenken zu dem Worte kommen, und so in Allem, was wir erkennen . . . Aber das göttliche Wort ist immer thätig (actu) und so kommt dem Worte Gottes das Nachdenken im eigentlichen Sinne nicht zu.

‚Der zweite Unterschied liegt darin, daß unser Wort unvollkommen ist; denn wir können nicht Alles, was in unserer Seele ist, in einem einzigen Worte aussprechen. Darum muß es mehrere unvollkommene Worte geben, durch welche wir in Theilen ausdrücken, was wir in unserer Wissenschaft haben. Das göttliche Wort aber ist höchst vollkommen, darum ist es nur ein einziges. Einmal nur spricht Gott.

‚Der dritte Unterschied liegt darin, daß unser Wort nicht gleichen Wesens ist mit unserem Geiste; aber das göttliche Wort ist gleicher Natur mit Gott und subsistirt in der göttlichen Natur.

‚Da nun aber in jeder Natur dasjenige, was ausgeht, mit der Aehnlichkeit und Natur dessen, von dem es ausgeht,

[1] De different. verb. divin. et hum. Opusc. XIII.

Sohn genannt wird, so heißt das Wort Sohn, und die Production desselben Zeugung.'

Diese Entwicklung findet sich schon bei Augustinus[1]. ‚Wer versteht,' sagt er, ‚was das Wort ist, nicht nur, ehe es ertönt, sondern auch, ehe die Töne erdacht werden, . . . der kann durch diesen Spiegel schon etwas sehen, was jenem Worte ähnlich ist, von dem es heißt: Im Anfang war das Wort . . . Wenn also im Worte ist, was in der Erkenntniß ist, dann ist das Wort wahr . . . Und so nähert sich die Aehnlichkeit des gemachten Bildes, soviel es geschehen kann, jener Aehnlichkeit des gezeugten Bildes, wodurch der Sohn Gottes dem Vater in Allem wesentlich gleich genannt wird.

‚Der Vater also zeugte, gleichsam sich selbst sprechend, das ihm in Allem gleiche Wort. Denn er hätte sich nicht ganz und vollkommen gesprochen, wenn in seinem Worte etwas weniger oder etwas mehr wäre als in ihm . . . Es erkennt also Gott der Vater Alles in sich selbst, er erkennt es im Sohne; aber in sich als sich selbst, und im Sohne als sein Wort, das Alles, was in ihm ist, umfaßt. Ebenso erkennt auch der Sohn Alles in sich selbst, als das, was aus jenem, welches der Vater in sich erkennt, geboren ist; im Vater aber als das, wovon geboren ist, was der Sohn in sich selbst erkennt. Es wissen also Vater und Sohn, aber jener dadurch, daß er zeugt, dieser dadurch, daß er gezeugt wird. Und Alles, was in ihrer Wissenschaft, in ihrer Weisheit, in ihrer Wesenheit ist, das schaut jeder von ihnen, nicht stückweise oder einzeln, den Blick hin und her und her und hin, und wieder von da oder dort zu diesem und zu jenem wendend, als könne er das Eine nicht sehen, wenn er nicht das Andere sähe; sondern er schaut Alles zugleich, weil nichts ist, das er nicht immer schaut.' —

[1] De Trinit. XV. 12.

Es ist merkwürdig, daß ‚allen Völkern eine Götterdreiheit gemeinsam ist'. J. W. Wolf, die deutsche Götterlehre. Leipzig, 1852. S. 3. Ueber die indische Trimurti Brahma, Vishnu und Shiva vgl. v. Bohlen, das alte Indien. II. Bd. S. 313. Lassen, Indische Alterthumskunde. I. Bd. S. 768. Der indische Dichter Kalidâsa singt:

In drei Personen zeigt sich Gott, der Eine,
Von denen später nicht noch früher keine;
Von Shiva, Vishnu, Brahma, wer er sei,
Ist jeder jeder in der sel'gen Drei.

Ueber die altattische Götterdreiheit von Zeus, Athene und Apollon vgl. v. Lasaulx, Studien. S. 140. Ueber die kapitolinische Götterdreiheit von Jupiter, Juno, Minerva ebendas. S. 141. Ueber die drei Götter der Schweden Thor, Wodan, Fricco Grimm, Deutsche Mythologie S. 102. Bei den Preußen und Pommern (Triglav) vgl. Mone, Geschichte des nordischen Heidenth. S. 207. ‚Die Philosophie der Mythologie,' sagt Schelling (WW. Abth. II. Bd. 3. S. 313), ‚führt den Beweis, daß eine Dreizahl göttlicher Potenzen (?) die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind.'

Dritter Vortrag.

Schöpfung und Engelwelt.

Die Welt im Lichte der Vernunft und des Glaubens. — Die Idee der Schöpfung. — Bedeutung derselben. — Die Schrift- und Väterlehre. — Die Schöpfung als ausschließliche That des Absoluten. — Grund der Weltschöpfung. — Freiheit in der Weltschöpfung. — Zeitlichkeit der Welt. — Falschheit des Optimismus. — Verhältniß der Thätigkeit Gottes nach Außen zu jener nach Innen. — Zweck der Welt. — Die Engelwelt. — Lehre der Schrift. — Die Existenz reiner Geister, Postulat der Vernunft. — Religiös-sittliche Bedeutung dieser Lehre. — Gegner der Lehre von den Engeln. — Die Schutzengel.

Von Ewigkeit lebt der dreieinige Gott; ewig zeugt der Vater den Sohn, ewig hauchen Vater und Sohn den Geist, der von dem Vater und dem Sohne ausgeht. So hat seine Thätigkeit den würdigsten und seiner allein vollkommen würdigen Gegenstand, und seine Erkenntniß und Liebe in dem Sohne und Geiste ein unendliches Object. Und aus diesem inneren, geheimnißvollen Leben des Dreieinigen quillt ein Meer von Seligkeit, das, vom Vater ausgehend, zum Sohn und Geiste hin- und wiederfluthet. So ist Gott selig in der Fülle seines Seins, und bedarf keines Dinges außer sich zu seiner Vollendung. Denn er ist der Absolute, das vollkommenste, höchste Gut, und darum ist Nichts außer Gott im Stande, durch sein Dasein dessen unendliche Seligkeit zu mehren, noch durch sein Nichtdasein den Genuß des seligen Lebens der Gottheit zu schmälern.

Haben wir in dem vorausgehenden Vortrage das innere Leben Gottes erkannt, so führt uns nun der Gang unserer Darstellung zur Frage nach Ursprung, Bedeutung, Aufgabe und Bestimmung der endlichen Wesen. Daß diese nicht geworden sind aus und durch sich selbst, daß sie nicht ohne Gott sind und noch weniger Gott selbst, wie der Atheismus und Pantheismus behaupten, wurde in den früheren Vorträgen, als von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt die Rede war, ausführlich erörtert. Die Welt ist Gottes Schöpfung — dieß hat sich uns als das nothwendige, unumstößliche Resultat der dort geführten Untersuchung ergeben. Doch hiermit ist unsere Aufgabe nur zur Hälfte gelöst. Was der menschliche Geist durch die denkende Betrachtung der Außenwelt und seiner selbst an Wahrheit gefunden, das hat die Offenbarung bestätigt, nach vielen Richtungen hin erweitert und vollendet; und wie das Dogma der Kirche in der Lehre von dem dreieinigen Gott uns ungeahnte Tiefen erschließt, in denen sich der vom Glauben erleuchtete Geist anbetend und bewundernd verliert; so gewährt es uns in der Frage über den Ausgang aller Dinge aus Gott und ihrer endlichen Bestimmung zu ihm Aufschlüsse, welche unsere natürliche Erkenntniß vielfach befestigen, erhöhen und vervollkommnen. Denn ‚die Erkenntniß,' bemerkt der hl. Thomas[1], ‚welche wir auf dem Wege der denkenden Betrachtung gewinnen, fordert ein Doppeltes, nämlich die Eindrücke mittelst der Sinneswahrnehmung und das natürliche Licht der Vernunft, welches auf Grund sinnlicher Wahrnehmung die Ideen bildet. Und nach dieser zweifachen Beziehung wird die menschliche Erkenntniß durch die Offenbarung der Gnade unterstützt. Denn das natürliche Licht unserer Intelligenz wird gestärkt durch Eingießung des Lichtes der Gnade; und zuweilen werden der Phantasie des Menschen Bilder von Gott vorgestellt,

[1] Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 13.

welche viel ausdrücklicher die göttlichen Dinge darstellen als jene, welche wir auf natürlichem Wege durch die Sinne empfangen, wie dieß in den Visionen der Propheten der Fall ist; zuweilen treten auch äußere Erscheinungen ein durch göttliche Veranstaltung oder werden Stimmen gehört, um das Göttliche auszudrücken ... So erkennen wir durch die Offenbarung der Gnade Gott vollkommener, weil uns mehr und herrlichere Wirkungen auf diese Weise gezeigt werden.' — Der tiefe Sinn dieser Worte wird sich uns ganz besonders aus dem Folgenden ergeben, wenn wir die Lehren der Offenbarung erfahren über Schöpfung, Urzustand, Sünde und Erlösung. Sie allein sind im Stande, den forschenden Geist vollständig und allseitig zu befriedigen, und tragen ihr helles Licht hinein in das Dunkel der Anfänge unseres Geschlechtes, durch welches die tiefsten und mächtigsten Ahnungen der Menschheit ihre Erklärung finden.

Zuerst wird uns demnach in dem heutigen Vortrage der Begriff der Schöpfung nach Schrift und Kirchenlehre beschäftigen; sodann werden wir unter den drei Ordnungen der geschaffenen Wesen — Engel-, Körper- und Menschenwelt — jene erste und vorzüglichste zum Gegenstand unserer Betrachtung wählen.

‚Einer,' lehrt die Kirche, ‚ist der Schöpfer aller Dinge, der durch seine allmächtige Kraft zumal von Anfang der Zeit beide Creaturen, die geistige und die körperliche, die englische und die irdische, aus dem Nichts geschaffen hat, und zuletzt die menschliche als die gemeinsame, die aus Geist und Leib besteht.'[1] Und die hl. Urkunde beginnt mit dem vielsagenden, tief bedeutsamen, erhabenen Wort: Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde. ‚Das erste Blatt der mosaischen Urkunde,' bemerkt Jean Paul, ‚hat mehr Gewicht als alle Folianten

[1] Concil. Later. IV. Cap. Firmiter.

der Naturforscher und Philosophen.' Es ist in der That der Unterbau der gesammten Offenbarung nicht bloß, sondern der Angelpunkt unserer ganzen Gottes- und Weltanschauung, und scheidet diese scharf, bestimmt und auf immer von allen Mythologien der Völker, sowie den vielgestaltigen Systemen und Träumen alter und neuer Philosophie. ‚Der Begriff schlechthiniger Schöpfung ist dem ganzen griechisch-römischen Alterthum verborgen geblieben,' sagt Brandis[1]. ‚Das Gewicht dieser wenigen Worte fühlen wir freilich nicht unmittelbar, indem uns von Jugend an diese Grundwahrheiten eingeprägt wurden, und wir durch sie die Welt anzuschauen gewöhnt sind. Aber wenn wir uns jene heidnische Vorstellung näher rücken, welche zur Zeit Mosis und noch später in Aegypten, Phönizien und Babylon herrschte, und wovon die brahmanische Religion zur Stunde noch ein zusammenhängendes Bild bietet, dann erkennen wir die hohe Wichtigkeit der mosaischen Lehre von Gott, Welt und vom Menschen. Der große, im Heidenthum weit verbreitete Wahn von einem unfreien, in lauter Nothwendigkeit oder Willkür waltenden göttlichen Wesen ist aufgehoben. Die Furcht vor einer blinden Macht des Zufalls, vor einer den Menschen unheimlichen Urmaterie und mancher verwandte Irrthum, der wie ein Alp auf dem Heidenthume lag, ist durch die mosaische Lehre vertrieben; der Mensch blickt frei in die Schöpfung ein und zum Himmel auf, denn der persönliche, allmächtige, lebendige Gott ist Schöpfer der Welt.'[2]

In der That, wenn nicht das lebendige Gotteswort die Welt in's Dasein rief, sondern die Nacht des Chaos am Anfange aller Entwicklung steht, dann ringt des Menschen Geist vergeblich, um sich zu lösen von dem finstern Grunde der Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit, woraus er hervorgegangen ist. Es ist ihm nimmer möglich, ein Reich der sitt-

[1] Geschichte der griechisch-römischen Philosophie I. 1. S. 306.
[2] Vgl. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung S. 12.

lichen Freiheit und wahren Humanität zu bauen; immer bleibt er gefesſelt in den Banden jener finſteren Mächte, denen er urſprünglich angehört. Immer ſchwebt da der Menſch über dem Abgrund, in den er naturnothwendig wieder zurückſinken muß; die Kunſt der Alten hat ihn verſchleiert, aber nicht geſchloſſen. ‚Dieſes,‘ ſagt ein anderer Forſcher[1], ‚in dem erſten Kapitel des moſaiſchen Berichts ſchlicht und einfach ausgedrückte Gottes- und Weltbewußtſein, welches ſich als die unveränderliche Grundlage in allen ſpäteren heiligen Schriften des hebräiſchen Volkes auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen findet, bildet den diametralen Gegenſatz zu Allem, was in der heidniſchen Religion und Philoſophie erſcheint.‘ ‚Nur die bibliſche Kosmogonie,‘ bemerkt Delitzſch[2], ‚ſtellt die reine Idee einer Schöpfung aus Nichts dar, ohne ewige Materie, ohne Mitwirkung eines Mittelweſens oder Demiurgos; im Heidenthum ſcheint dieſe Idee durch, aber ſie iſt verdunkelt; die heidniſchen Kosmogonien ſetzen entweder eine vorhandene Materie voraus, ſind alſo dualiſtiſch, oder ſie laſſen an die Stelle der Schöpfung die Emanation treten, ſind alſo pantheiſtiſch.‘ Mit Emphaſe, zur Beſtätigung und Beſiegelung dieſes heiligen Glaubens, der wie ein goldener Faden durch die Schriften des Alten Bundes geht, ſpricht ſich dieſes Bekenntniß in einem ſeiner ſpäteſten Bücher aus: ‚Wiſſe,‘ ruft die Mutter der Makkabäer ihrem ſterbenden Sohne zu, ‚daß Gott alles dieſes aus dem Nichts gemacht hat.‘[3] Und

---

[1] Braniß, Einleitung in die Geſchichte der neueren Philoſophie.

[2] Commentar über die Geneſis, 3. Aufl. S. 88.

[3] 2 Makk. 7, 28: ἐξ οὐκ ὄντων. An eine Parallele mit dem platoniſchen ‚μὴ ὄν‘ iſt hier nicht von ferne zu denken. Das Wort בָּרָא bezeichnet nach dem Sprachgebrauche das göttliche Hervorbringen, welches, ſei es im Bereiche der Natur oder der Geſchichte (Ex. 34, 10. Num. 16, 30), oder im Gebiete des Geiſtes (Pſ. 51, 12) ein bisher nicht Dageweſenes in's Daſein ruft, aus Nichts ſchafft. Nirgends erſcheint בָּרָא als Bezeichnung menſchlichen Hervorbringens,

der neue Bund wiederholt auf gleiche Weise die Lehre von der Schöpfung, als das Centraldogma des Monotheismus und den Grundstein, auf dem der Alte und Neue Bund, unser gesammtes christliches Glauben und Leben ruht [1]. Und die hl. Väter hatten es sich zur Aufgabe gemacht, namentlich den platonischen und gnostischen Systemen von einer ungeschaffenen, ewigen Materie gegenüber den Schöpfungsbegriff allseitig in's Licht zu setzen, und Gott als Hervorbringer, nicht bloß Bildner dieses Universums zu bezeichnen. Sie erklären ausdrücklich, der Idee der Schöpfung entspreche nur eine Hervorbringung aus dem Nichts, indem Gott allein ewig sei [2]; sie heben den Unterschied zwischen Weltschöpfer und Weltbildner hervor [3], finden gerade in der Schöpfung aus Nichts das Auszeichnende der göttlichen Natur und den Grund seiner Herrschaft über die Welt [4] und bezeichnen die Annahme eines Urstoffes als eine sinn- und gottlose Lehre [5]; die Möglichkeit der Schöpfung aber, erklären sie, liege einfach in der Allmacht Gottes, der nichts unmöglich ist [6].

Den Beweis für letzteres liefert Patrizi (De interpretat. Sacr. Scriptur. L. II. Romae 1844 p. 5 seqq.). Auch steht בָּרָא nie in Verbindung mit einem Worte, das ein vorliegendes Material bezeichnet, wie dieß bei dem synonymen עָשָׂה machen und יָצַר bilden der Fall ist. Abgesehen von Allem dem aber beweist schon der Zusammenhang von Genes. 1, 1 mit Genes. 1, 2, daß hier vom Schaffen im eigentlichen Sinne die Rede ist, weil ja eben das Chaos als Gegenstand der schöpferischen Thätigkeit bezeichnet wird. Vgl. Ps. 33, 6—9. Ps. 19, 1—3. Jes. 40, 28. Ps. 104, 1 ff.

[1] Röm. 1, 20. Hebr. 1, 3. Apostelgesch. 14, 14; 17, 24. 1 Joh. 1, 1. 2 Petr. 3, 10—13. Röm. 11, 30.

[2] Theophil. ad Autolyc. II. 10 seqq. 4 seqq.

[3] Justin. Cohort. ad Graec. c. 22.

[4] Athanas. De incarn. Verb. c. 2.

[5] Id. l. c. n. 3: ἡ κατὰ Χριστὸν πίστις τὴν μὲν τούτων ματαιολογίαν ὡς ἀθεότητα διαβάλλει. Cf. Euseb. Praep. evang. VII. 19.

[6] Iren. adv. haeres. II. 10. Cf. Lactant. Inst. div. II. 11. August. De civ. Dei XII. 22. Chrysost. in Gen. Hom. III. n. 2.

Doch das Alles hat das Apostolische Glaubensbekenntniß in dem kurzen Worte zusammengefaßt: Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde — ein Wort, ebenso bedeutsam durch die Prägnanz des Ausdruckes, wie die Tiefe des Gedankens. Denn Alles, was Gott uns ist, ist er dadurch, daß er unser Schöpfer ist; darum ist er unser Herr [1], darum ist Alles, was da ist, ihm unterthan [2], darum nichtig alle Götzen, die der Mensch anbetet, denn nur Er hat die Erde geschaffen [3]. Die Idee der Schöpfung ist der Idee Gottes als des Unendlichen correlat. Ist der Unendliche nothwendig auch der Absolute, höchst Unabhängige, dann muß ihm eben darum auch die Möglichkeit zukommen, Wesen niederer Art, abhängig von ihm, in's Dasein zu rufen. Weil Gott die absolute, reinste, unendliche Thätigkeit ist, ist er Weltschöpfer und nur Er kann es sein. Weil der Absolute und frei von jeglicher Bedingung, wirkt er auch frei von jeglicher Bedingung, unabhängig von den Dingen, vielmehr die Dinge selbst ihrem Wesen nach setzend, während jedes endliche, bedingte Wesen, weil in seinem Sein bedingt, auch in seinem Wirken bedingt ist durch das vorliegende Substrat, dieses modificirt und formt, ihm eine Art und Weise der Existenz gibt, letztere selbst aber in seiner Thätigkeit voraussetzt. Gott allein ist Schöpfer, weil er die erste, oberste, allgemeinste Ursache der Dinge, die Ursache schlechthin ist, und diese ist er nur als Schöpfer, der den Dingen das Sein gibt [4].

---

[1] Esther 13, 9—12.

[2] Ps. 118, 91; 148, 8; 48, 13. Weish. 5, 21. Jerem. 11.

[3] Jerem. 10, 11—14.

[4] Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae. Thom. Summ. theol. Qu. XLV. Art. 5.

Allerdings ist das Wesen der Welt ein endliches und begrenztes, aber doch fordert ihr Dasein eine unendliche, unbegrenzte Ursache; denn nur diese allein vermag den Abgrund zu überbrücken, der zwischen dem Nichtsein und dem Dasein gähnt [1].

‚Wie Gott,' sagt Ulrici [2], ‚in Beziehung auf Substanz oder Substantialität, so ist er auch in Bezug auf Thätigkeit von allen andern Wesen unterschieden. Nur weil und indem er sich selbst in seiner Absolutheit als die absolute Macht, Weisheit und Güte faßt, schafft er die Welt, verleiht er dem Anderen, Relativen, Weltlichen die (zeitliche) Dauer, die im Werden und der Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hingegeben ist . . . Die weltlichen Wesen in ihrer bedingten Thätigkeit sind nur bedingter Weise im Zusammenwirken mit anderen Dingen Ursache von transeunten, ihrer Thätigkeit unterschiedlich gegenübertretenden Wirkungen und Werken.' Wäre die Welt keine Schöpfung, sondern nur eine Emanation aus Gott, dann wäre die Idee einer ersten wirkenden [3] Ursache nirgends verwirklicht; und gerade diese Idee ist es, in welcher sich uns das göttliche Wesen recht eigentlich als solches darstellt.

Fragen wir nun: Warum hat Gott die Welt geschaffen? Schon Augustinus hatte sich diese Frage gestellt. Und er antwortet, der Grund für die Hervorbringung der Welt sei eben kein anderer als Gottes freier Wille; denn

---

[1] Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus naturalis agentis, sicut et non entis ad ens. Id. l. c.

[2] Ulrici, Gott und die Natur S. 406. 546.

[3] Causa prima et efficiens.

gäbe es für den Willen Gottes eine bestimmende Ursache, so stände diese über Gottes Willen [1]. Wo kein Mangel, bemerkt er anderswo [2], da ist kein Bedürfniß, und wo kein Bedürfniß, da ist keine Nothwendigkeit. So muß es auch sein. Denn Gott ist das höchste Gut, und es ist jedem Gute eigen, sich mitzutheilen [3]; nicht um dadurch einen Besitz zu erlangen und eine Leere, ein Bedürfniß in seinem Wesen auszufüllen, denn dann wäre er nicht das höchste Gut. Wenn wir darum nach dem Motiv fragen, das Gott antrieb, die Natur- und Geisterwelt in's Dasein zu rufen, so kann dieses nichts außer Gott Liegendes sein, da er die Fülle der Vollkommenheit ist [4]. Der Grund ihrer Hervorbringung ist nur Gott selbst, seine freie, bedürfnißlose Liebe; die Weltschöpfung ist demnach nicht eine Wirkung des Mangels, sondern ein Ausfluß der überströmenden Reichthümer in Gott. Wie die Sonne freigebig ihre Strahlen ausgießt über alle Wesen, und sie mit Licht und Wohlsein tränkt, so ist eine Quelle des Lebens ausgegangen von Gott über das, was nicht war, aber als möglich in seinem Geiste ruhte [5], und in welchem,

[1] In Genes. ad Lit. I. 2.

[2] QQ. div. Qu. XXII.

[3] Si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet. Thom. Summ. theol. I. Qu. XIX. Art. 2. cf. Art. 5.

[4] Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se velle non sit necessarium. Id. l. c. Qu. XIX. Art. 3.

[5] Ipse (Deus) est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia, quae facta sunt (κόσμος νοητός); quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, sed etiam antequam fiat . . . semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ars ipsa. Anselm. Monolog. C. XXXIV. Deus per scientiam simplicis intelligentiae necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam. Suarez, Metaph. Disp. XXX. Sect. 16. — Deus

in einem in unendlicher Progreſſion auf- und abſteigenden Grade, ſeine Vollkommenheit ſich abſpiegeln und eine Aehnlichkeit ſeines Weſens Exiſtenz gewinnen konnte. Gott gibt nur, um zu geben, nicht aber, um dafür wieder zu empfangen; wie der Schöpfungsact Gott ausſchließlich zukommt als erſter Urſache und reinſter Thätigkeit, ſo iſt dieſer Act der reinſten, ſelbſtloſeſten Liebe, wie er ſich in der Schöpfung darſtellt, ebenſo Gottes ausſchließliches Attribut; denn die creatürliche Liebe iſt nie in dieſem Grade ſelbſtloſe Liebe[1]. Schon Gregor von Nazianz[2] hat denſelben Gedanken ausgeſprochen, wenn er ſagt: Da es der göttlichen Güte durchaus nicht genug war, bloß in ſich ſelig zu ſein, ſondern das Gut mitgetheilt werden ſollte, damit auch Andere daran Antheil hätten, ſo hat er zuerſt die Engel und die himmliſchen Kräfte erdacht, die durch das Wort verwirklicht und vom Geiſte erfüllt werden ſollten.

Wie Gott nicht außer ſich, ſo findet er auch nicht in ſich eine Nöthigung, die Welt zu ſchaffen, nicht einmal die Nö-

---

in quantum cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut ideam hujus creaturae. Thom. l. c. Qu. XV. Art. 3. Vgl. Hebr. 11, 3.

[1] Constitut. dogmat. de fid. cath. De Deo rerum omnium Creatore Can. I, 5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas (Gott als das höchſte, vollkommenſte Gut, das ſich mittheilend die Creatur beſeligt). Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Thom. l. c. Qu. XLIV. Art. 4. Cf. Id. C. Gent. I. c. 98.

[2] Orat. XXXVIII. 9.

thigung der Liebe[1]; die Liebe ist zwar ein Grund, weßhalb er schuf, aber kein Motiv, das ihn zum Schaffen bestimmte. Aber wenn Gott die Liebe ist, ist es nicht ihm gerade deßwegen ein Bedürfniß, sich mitzutheilen, die Weltschöpfung demnach in gewissem Sinne doch nothwendig als Befriedigung dieses göttlichen Liebebedürfnisses?[2] — Keineswegs; denn das erste Object der göttlichen Liebe ist er selbst, als das höchste Gut, um dessentwillen er alles Andere liebt; die Existenz dieses Anderen aber steht durchaus nicht in nothwendiger Verbindung mit dieser seiner Liebe zu sich selbst, d. i. seiner Heiligkeit. Wenn er darum seine Liebe walten läßt zur Creatur und diese in's Dasein ruft, so ist er es, der in seinem heiligen Rathschlusse sich frei dazu bestimmt, wie, ist die Creatur in's Leben getreten, er es ist, der in seinem Rathschlusse frei sich bestimmt, eher sein Erbarmen als seine Gerechtigkeit über sie walten zu lassen[3]. Ohnehin ist jede Nothwendigkeit der Idee einer vollkommenen Liebe geradezu widersprechend.

Diese Freiheit Gottes in seiner Schöpfung steht nicht im Widerstreit mit seiner Unveränderlichkeit. Denn mit der Freiheit Gottes verhält es sich nicht wie mit der menschlichen Freiheit; hier ist der Act geschieden von dem Vermögen, das in den Act übergehend eine Veränderung bewirkt. Gott dagegen ist reine Thätigkeit, der lauterste Act. Und so ist der Gebrauch seiner Freiheit nicht ein Uebergang von der Potenz

[1] Amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei. Suarez, l. c. Thom. l. c. Qu. XIX. Art. 3.

[2] So Strauß (Glaubensl. I. S. 632).

[3] Voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habitudinem habet non necessariam. Thom. l. c. Qu. XIX. Art. 3. ad 5. Augustin. De div. QQ. Qu. XXVIII.: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae; nihil autem majus voluntate divina; non ergo ejus causa quaerenda.

zum Act, ſondern ein einziger Act, der von Ewigkeit währt, in welchem er über die Creatur beſchließt und in Ewigkeit verharrt. In dieſem einen Willensact will er die Veränderung der Dinge, ſelbſt unverändert und wandellos [1].

Von Ewigkeit hat demnach Gott die Welt gewollt, aber darum dennoch keine ewige Welt gewollt, ſondern für dieſen Zeitmoment, in welchem ſie in's Daſein trat. Er hat die Welt in der Zeit, und die Zeit, das Maß des Veränderlichen, mit der Welt ſelbſt geſchaffen [2] — der Schöpfer der

---

[1] Credimus et confitemur solum Deum patrem, Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse, nec esse aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi, adesse Deo, quae sint ab aeterno et non sint ipse Deus. Conc. Rhemens. a. 1148. Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquam rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Thom. l. c. Art. 7. Suarez, l. c. Schon Maximus (Dial. c. Pyrrh. ap. Baron. Tom. VIII. p. 679) unterſchied zwiſchen dem göttlichen Willen (θέλημα) an ſich und dem Gegenſtande desſelben (θελητόν). ‚Jener,' ſagt er, ‚iſt in Gott, dieſer außer Gott.' ‚Una eademque immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt,' lehrt Auguſtinus (Civ. Dei XII. 17).

[2] Deus voluit ab aeterno, ut mundus esset, sed non (ut esset) ab aeterno, sed quando ipse ab aeterno disposuit. Thom. C. gent. II. c. 30. Die rein ſpeculative Frage über die abſolute Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, d. i. ob mit dem Begriffe der Schöpfung jener der Zeitlichkeit weſentlich zuſammenfalle oder nicht, wurde von Thomas und Suarez gegenüber Albertus M. und Bonaventura ventilirt. Hieraus folgt jedoch keineswegs, wie neueſtens wieder behauptet wurde, als hätten jene, welche die abſolute Möglichkeit durch Wahrſcheinlichkeitsgründe zu ſtützen ſuchten, den Schöpfungsbegriff in ſeiner Reinheit nicht gekannt, die Welt Gott gleich geſetzt und ſo indirect dem Pantheismus gehuldigt. Derartige Behauptungen können nur auf einer unſäglichen Begriffsverwirrung beruhen. Cf. Thom. C. gent. II. 30 sqq. Summ. theolog. I. Qu. XLV. XLVI.

Welt, und darum ‚Herr der Zeiten'. Die Zeit läßt ſich ja nur in der Abſtraction von den zeitlichen, ſucceſſiv exiſtirenden Weſen trennen, wie der Raum von den Körpern. Ein leerer Raum wie eine leere Zeit ſind darum nur Phantaſiegebilde, denen keine Wirklichkeit zukommt [1]. Wie Gott von Ewigkeit erkannte eine nicht ewige Welt, ſo ſchuf er von Ewigkeit eine nicht ewige Welt, nicht ſo, als hätte er ſich geändert, da er ſchuf und vorher nicht ſchuf, ſondern weil das in der Zeit ward, was nach ſeinem ewigen Rathſchluſſe werden ſollte.

So ergibt ſich von ſelbſt die Antwort auf die Frage, welche ſchon Auguſtinus ſich geſtellt hatte: Warum hat Gott die Welt nicht früher geſchaffen? Was hat Gott gethan, ehe er die Welt ſchuf? [2] Dieſe und ähnliche Fragen ſind eben unzuläſſig, weil ſie die Kategorien der Zeit in das überzeitliche, ewige Leben Gottes hineintragen, wo ſie keine Anwendung finden können [3]; die Zeit beginnt nicht, nachdem

[1] Nos autem dicimus ... non fuisse locum aut spatium ante mundum. Id. Summ. theol. I. Qu. XLVI. Art. 1. ad 4. ‚Tempora non fuissent nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret,' ſagt Auguſtinus (Civ. Dei XI. 6).

[2] Confess. XI. 4. cf. Civ. Dei XII. 17. Er ſelbſt gibt ſich die Antwort: Voluntas enim (Dei) sempiterna est et immutabilis, et secundum illam voluntatem non solum praeterita et praesentia, sed etiam futura jam fecit ... Sic enim fecit, quae futura essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora. — Revera in ipsa aeternitate Dei nullus est fluxus et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis. Suarez, Metaph. Disp. L. 5. 6. Hieraus ergibt ſich, wie falſch die Behauptung von Strauß (a. a. O. S. 652) iſt, es hätten die Theologen ſich ‚der Täuſchung' hingegeben, es ‚laſſe ſich in der Ewigkeit ein Punkt befeſtigen (!), von welchem abwärts (!) die Welt und Zeit beginne'.

[3] ‚Le tôt et le tard,' ſagt Malebranche (Entretiens sur la Métaph. Entr. IX. n. 7), ‚sont des propriétés du temps, qui n'ont aucun rapport avec l'éternité.'

die Ewigkeit vorausgegangen, ſondern die Ewigkeit umſchließt die Zeit, ſie coexiſtirt jedem Momente der Zeit[1].

Hierin findet auch die erſte ſogenannte ‚Antinomie der reinen Vernunft‘ ihre Löſung, nach welcher, wie Kant[2] annimmt, wir ebenſo viele Gründe für wie gegen die Ewigkeit der Welt haben. Seine Beweisführung ruht, wie ſchon Thomas von Aquin ſie richtig bezeichnet hat, auf bloßer Einbildung[3] bezüglich des Begriffes der Zeit.

Aus der Freiheit der göttlichen Schöpfungsthat folgt die Falſchheit des abſoluten Optimismus[4]. Iſt nämlich Gott wahrhaft frei, ſo iſt er nicht determinirt zu dieſer oder jener beſtimmten Welt, vielmehr iſt in ihm die Möglichkeit zu unzähligen Schöpfungen; denn er iſt die abſolute Intelligenz und trägt in ſich eine unumſchränkte Macht. Daß er demnach dieſe Welt ſchuf mit dieſem Grade von Vollkommenheit, den ſie thatſächlich beſitzt und nicht in einem höheren oder niederern, hat ſeinen Grund, wie der Act der Schöpfung überhaupt, in dem Rathſchluſſe ſeines freien Willens. Auf der andern Seite müſſen wir jedoch dieſe Welt, wie ſie wirklich geworden, als die relativ beſte bezeichnen, inſofern ſie der Stufe von Vollkommenheit, auf welche der Schöpfer ſie erheben wollte, vollſtändig entſpricht.

---

[1] In agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare, quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur ejus actioni . . . Deus est prior mundi duratione. Sed τὸ prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Thom. l. c. Qu. XLVI. Art. 1. Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Augustin. l. c. XI. 6.

[2] Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt und Leipzig 1784, S. 454.

[3] In der eben angeführten Stelle.

[4] ‚Dieu est obligé,‘ ſagt Leibniz (Théodicée II. 201), ‚par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux.‘ Dagegen Thom. C. gent. II. 26. 27.

Sie ist, um ein Bild des hl. Thomas[1] zu gebrauchen, ein rein gestimmtes Saitenspiel, auf welchem Harmonien tönen, aus denen die Schönheit und Wonne des göttlichen Lebens wiederhallt.

Darum wiederholt die heilige Schrift siebenmal, und beim siebenten Male mit besonderer Emphase: Gott sah an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut[2]. Ist die Welt der Ausfluß der göttlichen Liebe, die Offenbarung seiner Herrlichkeit, so muß sie allüberall die Spuren der Finger Gottes tragen, der sie schuf. Das Böse war demnach nicht in der Welt, wie sie hervorgegangen ist aus Gottes Hand. ‚Weder in Gott, noch aus Gott ist das Böse. Es ist aber ebenso wenig in den Creaturen; es ist, wenn wir das Wesen und den Ursprung berücksichtigen, nicht in den Engeln, nicht in den Thieren, nicht in den Körpern, nicht in dem Urstoff.'[3] Hieraus ergibt sich die Verwerflichkeit der mit Philo beginnenden, in den Gnostikern und Manichäern fortgesetzten, durch pantheistische Secten im Mittelalter erhaltenen, von den Reformatoren und der neueren Philosophie wieder aufgenommenen Lehre, daß die Materie oder die Endlichkeit als solche Quelle der Sünde sei[4].

Ein Bedenken erübrigt uns noch zu erörtern. Ist nicht Gott lautere Thätigkeit, reinster Act, ohne jegliche Zusammensetzung oder Verschiedenheit? Und ist daher nicht der Act, mit welchem er sich selbst will, einer und derselbe mit jenem, mit welchem er die Creatur will? Der Act aber, mit welchem Gott sein eigenes Wesen will, ist ein nothwendiger; denn Gott kann sich nicht nicht wollen, als das höchste Gut; wie kann demnach ein und derselbe Act ein nothwendiger und ein freier zugleich sein?

---

[1] L. c. Qu. XXV. Art. 6. [2] Genes. 1, 31.
[3] Dionys. Areopag. De div. nom. c. 4.
[4] Vgl. Staudenmaier, Dogmatik III. S. 174.

Die Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich aus dem bereits früher Gesagten bei der Betrachtung des Wesens Gottes. Dieß fordert die Unendlichkeit der göttlichen Natur, wurde dort bemerkt [1], daß sein eines und untheilbares göttliches Wesen in verschiedenen, logisch nicht identischen Begriffen und nach den verschiedensten Beziehungen hin vom endlichen Geiste erfaßt wird. Gott hat die Eigenschaften alle, die in dem endlichen Sein Gott nachahmend sich finden, aber sie sind nicht in Weise des Endlichen, d. i. geschieden in ihm. Haben wir ja doch nicht bloß zwischen den verschiedenen Eigenschaften des göttlichen Willens, sondern den Willen selbst von seiner Erkenntniß, Wille und Erkenntniß von seinem Wesen zu unterscheiden, wiewohl diese Vermögen in Gott nicht geschieden sind, sondern eins unter sich, eins mit seiner Wesenheit selbst. Das aber kommt dem göttlichen Willen als dem Willen des Absoluten zu, daß wegen der Fülle seiner Vollkommenheit er in einem und demselben einfachsten Act alles das setzt, was die Creatur in verschiedenen und sich entgegengesetzten Acten vollzieht. So ist denn der Act der Liebe, mit welchem Gott nothwendig sich selbst liebt, nicht wesentlich verschieden von jenem Act der Liebe, mit welchem er das Geschöpf liebt; nur tritt in dem letzteren Falle eine neue Beziehung des Actes zu dem Objecte ein, aber kein zweiter, von dem ersten verschiedener Act [2].

[1] 1. Bd. 1. Abth. S. 158.

[2] Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis neque violenta et innaturalis, sed voluntaria. Thom. Aquin. C. gent. I. 82. Idem est omnino actus secundum rem, qui sine ulla additione ad varia terminatur .... Velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus.

Fragen wir nun noch zum Schluſſe: Welches iſt der Zweck der Welt, d. h. welches iſt die Aufgabe, die Gott der Welt vorgeſetzt hat, und welche dieſe realiſiren ſoll?[1] In wenigen Worten hat der hl. Thomas[2] die Antwort hierauf gegeben. ‚Gott liebt ſeine Güte, und darum will er, daß ſie ſich mittheile durch Verähnlichung der Creatur mit ihm, woraus das Heil der Creatur hervorgeht‘; betrachten wir demnach den Grund, warum Gott ſchuf, ſo war dieſer ſeine Güte; aber das Ziel, das er ſeinem Werk vorſetzte, war das Heil der Creatur. Worin aber beſteht dieſes Heil der Creatur? Eben in der Aehnlichkeit mit Gott; indem ſie nachbildet die göttliche Vollkommenheit — die unfreie Creatur in unfreier[3], die freie in freier Weiſe[4] — erreicht ſie ihre eigene Vollkommenheit; indem ſie an ſich darſtellt das göttliche Weſen, ſeine unendliche Weisheit, Heiligkeit und Macht, ſeine Liebe und ſein Erbarmen wie ſeine Gerechtigkeit und ſeine Wahrheit, erſcheint dieſes göttliche Weſen in ihr, wird Gott mehr und mehr offenbar, mit einem Worte verherrlicht ſie Gott. Und indem ſie Gott in ſolcher Weiſe ver-

---

Ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia objecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam. Suarez l. c. Disp. XXX. Sect. 9.

[1] Finis operis im Gegenſatze zu finis operantis (Motiv, das Gott antrieb zu ſchaffen). Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente; finis operantis est, quem principaliter operans intendit. Thom. C. gent. III. c. 2. Cf. Summ. I. Qu. XLIV. Art. 4. in II. Dist. I. Qu. I. Art. 1. Wegen Unkenntniß dieſes Unterſchiedes läugnet Spinoza, daß Gott einen Zweck hatte in der Schöpfung: Ethic. Prop. 33. Schol. 2: Nec agit Deus sub ratione boni, sic enim aliquid esse extra Deum boni deberet, quod a Deo non dependet . . et ad quod tanquam ad certum scopum collimet.

[2] L. c. [3] Gloria Dei objectiva.

[4] Gloria Dei formalis.

herrlicht, nimmt sie Theil an seinem Leben, seiner Größe und seiner Seligkeit. Immerdar und nothwendig lobt das Werk den Meister, gibt die Schöpfung dem Schöpfer die Ehre, wenn auch die Hand der freien Creatur störend in dasselbe eingreift [1]. So ist die Herrlichkeit Gottes der primäre, das Heil der Creatur der secundäre Zweck der Welt; in den Wonneschauern der Seligen erscheint die Herrlichkeit seiner erbarmenden Liebe, aber auch die Qual der Verdammten verkündet die furchtbare Majestät seiner Gerechtigkeit. Und so muß es auch sein. Denn Gott wäre nicht das höchste Gut, das Alpha und Omega [2], könnte die Creatur in anderer Weise als in der Hingabe an ihn und in seiner Verherrlichung ihre Vollendung und Beseligung finden.

Doch das hat schon Athenagoras [3] mit wenigen Worten zusammengefaßt. ‚Gott,' sagt er, ‚schafft den Menschen nicht umsonst; denn Gott ist weise, und kein Werk der Weisheit ist vergeblich, noch wegen seines eigenen Nutzens, denn er bedarf keines Dinges ... Was den ersten und allgemeineren Grund betrifft,' bemerkt er, ‚so hat Gott den Menschen um seinetwillen und wegen der in der gesammten Schöpfung erscheinenden Güte und Weisheit geschaffen; was aber den dem Geschaffenen näher liegenden Grund angeht, so hat er ihn geschaffen wegen des Lebens eben dieser Geschöpfe, aber nicht wegen dieses kurz währenden und alsbald erlöschenden Lebens.'

Wer aber in dieser Lehre von Gottes Herrlichkeit als

[1] Malebranche, Entretiens métaph. Entr. IX. n. 4.

[2] Offenb. 21, 6. Vgl. 4, 11: Würdig bist du, o Herr, unser Gott, zu empfangen Herrlichkeit und Ehre und Kraft, denn du hast Alles geschaffen. Jes. 45, 24: Mir soll sich beugen jedes Knie, und mir soll schwören jeder Mund. Vgl. Sprüchw. 16, 4. Ps. 78, 9. Röm. 11, 36: Denn aus ihm, durch ihn und in ihm ist Alles; ihm die Herrlichkeit in Ewigkeit!

[3] De resurrect. n. 12: δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον. Cf. Thom. C. gent. III. 17. 18.

Endziel der Welt ‚Egoismus' findet, dem ist die Idee des Göttlichen in seinem Unterschiede von dem Menschlichen und Endlichen überhaupt noch nicht aufgegangen. Dieses Wort findet gar keine Anwendung auf Gott, und wer ihn des Egoismus anklagt, muß ihn anklagen, daß eben Gott Gott ist, der Unendliche und nicht ein Endlicher, ‚Alles in Allem'[1], der allein von Ewigkeit sagen kann: Ich bin, der ich bin, der Art, daß nur die Theilnahme an diesem seinem Sein der Creatur ein Sein verleiht. Schon Bonaventura[2] hat auf diesen Einwand in ähnlicher Weise geantwortet.

‚Dadurch,' sagt ein Neuerer, ‚daß Wandelsterne sich an und von der absoluten Sonne erleuchten und entzünden, gewinnt diese so wenig an eigenem Lichtglanze, als sie davon verliert, wenn sie entweder als Kometen ihr Centrum ewig suchen, ohne es zu finden, oder, es in sich gefunden zu haben wähnend, auf immer aus der Lichtatmosphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz; denn alles Sternenlicht erlischt, wann und wo sie unter sie hineintritt. Und wie könnte auch irgend ein Zustand der Creatur, etwas Creatürliches die Ehre und Wonne des dreieinigen Gottes vermehren? Sie verliert auch nichts, die ewige Sonne; denn selbst in dem Falle, da sie Irrgestirne auf ewig hat untergehen sehen müssen, strahlen diese noch einzeln und alle zusammen aus der Tiefe herauf im kalten Nordschein, den sie in krankhafter und versteinerter Selbsterfassung noch entwickeln — ein schauderhaft verschobenes Bild der ewigen

[1] 1 Cor. 12, 6; 8, 6.

[2] In II. Dist. I. P. II. Art. 11. qu. 1: Charitas non proprium, sed alienum commodum quaerit. Dicendum, quod secus est in nobis et in Deo. Nam in nobis bonum proprium differt a bono communi; sed in Deo bonum suum est bonum commune, nam ipse est bonum omnis boni. Lessius (De perfect. divin. XIV. 3): Sicut Deus necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis.

Liebe, das für die Bewohner der Erde, die noch um ihre Erlösung sich dreht, vom Firmament herab als Fata Morgana erscheint.' [1]

In einer dreifachen Ordnung hat Gottes Macht, Weisheit und Liebe die Creaturen in's Dasein gerufen — Geisterwelt, Körperwelt und die Ineinsbildung beider Welten, den Menschen. Indem wir die Schöpfungsgeschichte der Natur und des Menschen, wie sie sich uns in den heiligen Urkunden darstellt, einem späteren Vortrag vorbehalten, wenden wir uns zur Betrachtung der höchsten der Creaturen Gottes, der Engel.

Die Kirche lehrt in der oben angeführten Stelle [2] auf Grund der Schrift und Ueberlieferung die Existenz höherer, körperloser, reiner, mit übermenschlicher Erkenntniß- [3] und Wissenskraft ausgerüsteter Geister [4]. Sie sind Gottes Boten [5] — Engel; denn durch sie soll Gottes Weltplan durchgeführt und vollendet werden; so fordert es die Ordnung der Weisheit in der göttlichen Weltregierung, daß seine ewigen Ideen zugleich durch Vermittlung creatürlicher Kräfte realisirt werden [6]. Darum sehen wir die Engel besonders thätig bei den Hauptepochen in der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden [7]. Noch vor des Menschen Schöpfung jubeln die Engel Gott zu, da er die Erde gründete [8], und was Jacob [9]

---

[1] Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. XIX. Art. 6.

[2] Conc. Later. IV. Cap. Firmiter.

[3] Matth. 24, 36. Marc. 13, 32.

[4] πνεύματα, Hebr. 1, 14. Geist ist jene Substanz, welche, wie Suarez (De anim. I. c. 9) sagt: ‚neque ex materia constet, neque illi coextendatur, nec ab illa in suo esse dependeat.' Cf. Thom. Aqu. Summ. theol. I. Qu. LXXV. Art. 2. Wir nennen die Engel reine Geister, im Gegensatze zum Geiste des Menschen, welcher als substantia incompleta die wesentliche Bestimmung hat, den Körper zu beseelen.

[5] ἄγγελοι, Bezeichnung ihrer Function, nicht ihres Wesens.

[6] Cf. Thom. Aqu. Summ. theol. I. Qu. CIII. Art. 6.

[7] Luc. 2, 15. [8] Job 38, 4. 7. [9] Genes. 28, 12. Gal. 3, 19.

im Traume sah, dieses Auf- und Niedersteigen der Engel, ist nur das Symbol ihres steten Verkehres mit dieser sichtbaren Welt. Sie empfinden Freude über den Bekehrten [1], Betrübniß über des Menschen böse That und bringen Strafe [2]; sie tragen unsere Gebete vor Gottes Angesicht, und bringen Hülfe, Rath, Trost und Stärke [3]. Sie sind die Boten der Gerichte Gottes [4], schützen und bewahren seine Erwählten [5], durch sie rettet Gott aus Gefahr und Noth [6], und sie sind die Zeugen der Siege Gottes über die widerstrebenden Mächte [7]. Vor Gott leben sie in steter Anbetung, unwandelbarem Gehorsam, heiligem Jubel, seligem Schauen, nie endendem Lobpreis [8]. Unendlich groß ist die Zahl der guten Engel, Legionen sind ihrer [9] und Myriaden [10]. Auch unter ihnen hat der Schöpfer, wie in dem Reiche der Natur, Ordnungen und Stufen festgestellt [11]. Nicht in irdische Geschlechtsverhältnisse verflochten [12], sondern in himmlischer Reinheit und innigster Liebe stellen sie ein großes Reich der Geister dar, ein Reich der Wahrheit, ein Reich des Guten, ein Reich der Seligkeit. Ein unendlicher Reichthum von Empfänglichkeiten und Thätigkeiten, von Werken und Genüssen; aber zusammengehalten von Einem, einem Plane der Liebe, einem Ganzen der Liebe,

[1] Luc. 15, 10. [2] Offenb. 12, 7 f.

[3] Genes. 48, 16. Hebr. 1, 14.

[4] 4 Kön. 19, 35. Matth. 13, 49; 25, 31. Apostelgesch. 12, 23.

[5] Genes. 19, 12; 24, 7. Ps. 90, 11. Hebr. 1, 14.

[6] Genes. 22, 12. Dan. 6, 22. Apostelgesch. 12.

[7] Matth. 28, 2.

[8] Ps. 102, 148. Jes. 6. Dan. 3. Luc. 2, 13. Offenb. 5, 11; 7, 11. Matth. 11, 10; 18, 10; 25, 31.

[9] Matth. 26, 53.

[10] Dan. 7, 10. Offenb. 5, 11. Hebr. 12, 22. Deuteron. 33, 2.

[11] Daß die Engel nicht alle gleich sind, ist ausgesprochen im Conc. Constant. II. C. II. Vgl. Luc. 2, 13. Hebr. 12, 22. Col. 1, 16. Epheſ. 1, 21 ff. 2 Cor. 12, 2 ff.

[12] Matth. 22, 30.

ausgeführt durch ein organisches Zusammenwirken eines jeden an seiner Stelle und durch das eigene ihm gewordene Vermögen, zur Darstellung eines unermeßlichen Alls der Liebe, und zur Verherrlichung Dessen, durch den es geschaffen wurde und besteht [1]. Nun verstehen wir das Wort des Herrn, das millionenmal täglich wiederhallt auf dem ganzen Erdenrunde: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.

Der Glaube an die Geisterwelt ruht auf der Offenbarung als seinem eigentlichen Grunde; aber auch vor dem tieferen Denken muß er sich als das Postulat einer vernünftigen Gottes- und Weltbetrachtung bewähren. Denn nur in dem reinen, körperlosen Geiste erscheint in möglichst vollkommener Weise ein Abbild des göttlichen Wesens, das in der Schöpfung in den verschiedensten Stufen und Formen eine Aehnlichkeit seiner selbst in's Leben rufen wollte. Ja, die Idee der Schöpfung an sich betrachtet, dürfte die Schöpfung reiner Intelligenzen uns wahrscheinlicher und Gott entsprechender erscheinen als jene der materiellen Wesen [2]. Hätte Gott nur den Menschengeist und keinen höheren geschaffen, so böte das Universum nirgends das höchst vollendete creatürliche Bild des göttlichen Wesens und Lebens; denn jener ist hineinversenkt in die Materie und in Lebenseinheit der Körperwelt verbunden, und vermag darum nur mühsam und allmählich aus dem sinnlichen Dasein, seinen wechselnden Bildern und fließenden Gestalten zu den ewigen und allgemeinen Gedanken sich zu erheben [3]. Nur in der Annahme der Existenz reiner

[1] Vgl. Hirscher, Die christliche Moral I. S. 101.

[2] Suarez, Metaph. II, Disp. XXXV. 1.

[3] Diesen Gedanken entwickeln besonders Raimund von Sabunde (Theol. natur. c. 218) und Thomas von Aquin (Summ. theol. I. Qu. L. Art. 1): Si Deus fecit naturam corporalem sibi oppositam, quare non fecerit naturam, quae est ei similis per se existentem?

Geiſter geſchieht dem Denken Genüge, indem wir in der Ordnung der Geſchöpfe durch alle Formen und Grade bis hinauf zum Menſchen, von dem niederſten in einer zahlloſen Reihe von Mittelgliedern bis zu ihm eine ſtete Stufenreihe der Weſen ſchauen, die mit ihm und in ihm in eine neue höhere Welt eingreift, aber in ihm keineswegs ihre Vollendung und ihren Abſchluß findet[1]. Wie unter dem Menſchen eine Welt bewußtloſer und unfreier Weſen — reine Natur — ſteht, ſo muß über ihm eine Welt von Intelligenzen noch ſein — reiner Geiſt —, deren verbindendes Glied er ſelbſt iſt[2]. Die Natur iſt ſtets beſtrebt, das Höchſte und Beſte hervorzubringen, wie dieß ſchon Ariſtoteles[3] als das Grundgeſetz des Kosmos erkannt hat. In Millionen Bildungen und Formen iſt der Staub der Erde geſtaltet, das Mikroſkop entdeckt mit jedem Tage neue Reiche des Daſeins; aber das Weſen, das allein in der bewußtloſen Natur denkt und ſtrebt, das unendlich höher ſteht als dieſe geſammte Körperwelt, das ſollte nur in der einen, niederſten und mangelhafteſten Form des Daſeins exiſtiren, im Geiſte des Menſchen? Gott, der ſo fruchtbar war in Erſchaffung des

---

[1] Non est de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus, quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. Thom. Aquin. C. gent. II. 91.

[2] Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo; natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur, quod sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima. Id. l. c.

[3] De part. animal. IV. 10: ἡ φύσις ποιεῖ τὸ βέλτιστον.

Niederen und Geringen, sollte so unbegreiflich karg sein, daß er nur eine Stufe des Geistes schuf, der allein ihn zu denken und zu lieben vermag, und um dessentwillen alles Andere ist? Oder sollte er nicht auch eine Welt der Geister geschaffen haben, ebenso in Ordnungen und Reiche gegliedert, wie die Ordnungen und Reiche der Natur? Weist darum nicht die unvollkommene Stufe des Geisteslebens im Menschen auf eine viel vollkommenere hin?[1] Wie die Natur außer dem Menschen an und für sich bestehend erscheint, so muß auch der Geist außer dem Menschen an und für sich bestehend existiren; ihre beiderseitige Verbindung im Menschen weist darum hin auf ihre beiderseitige selbständige Daseinsform[2]; wäre dieß nicht der Fall, dann bestände die Schöpfung Gottes nur aus Bruchstücken, sie wäre nicht vollendete Harmonie.

So führt uns die Stufenleiter der Wesen hin zur Geisterwelt. ‚Zwei Dinge,' sprach darum Augustinus[3], ‚hast du, o Gott, geschaffen; das Eine ganz nahe bei dir (Engel), das Andere ganz nahe dem Nichts (die Materie). Das Eine hat keinen über sich außer dich, das Andere hat keinen unter sich außer das Nichts.' Die Läugnung dieses Reiches reiner Geister, das sich uns in der kirchlichen Lehre von den Engeln darstellt, ist darum eben nur der mehr oder weniger bewußte Anfang der Läugnung des Geistes überhaupt als eines selbständigen, vom Körper verschiedenen, lebendig-persön-

[1] Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud secundum naturae ordinem aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Id. l. c.

[2] Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum, et alterum eorum invenitur per se, quod est minus perfectum; et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Id. l. c.

[3] Confess. XII. 7. In ähnlicher Weise spricht Bonaventura (Breviloqu. II. 6): Deus non tantum substantiam a se longinquam, scl. naturam corpoream producere debuit, verum etiam propinquam, et haec est substantia intellectualis et incorporea.

lichen Wesens — eine Anschauung, die in ihrer consequenten Durchführung zum Materialismus forttreibt, zur Läugnung der persönlichen Fortdauer nach dem Tode wie des persönlichen Gottes [1]; denn nur weil selbstbewußter Geist, ist der Mensch Gottes Ebenbild; jener ist der höchste, er der niederste in dem Reiche der Geister [2]. Es ist nun gerade die kirchliche Lehre von den Ordnungen und Stufen der Geisterwelt — der Hierarchie der Engel —, welche diese Lücke zwischen Gott und dem Menschen, dem Höchsten und dem Niedersten, ausfüllt. Das Maß für die Stufe der Geister bestimmt sich aber nach dem Grade ihrer Intelligenz; diese selbst steht um so höher, je mehr sie sich Gott, der höchsten Intelligenz, nähert, der alles Erkennbare in einem einzigen, einfachsten Erkenntnißacte, einer Idee, die er selbst ist, umfaßt. Sie steht um so niedriger, je mehr die Erkenntniß in einem Processe einzelner sich folgender Erkenntnißacte verläuft, je mehr die Ideen sich vervielfältigen und verengen, durch welche der Geist des Gebietes der Wahrheit sich bemächtigt. Im Menschen aber geht die Erkenntniß von den Sinnen, der Wahrnehmung des Einzelnen und Concreten aus, der Proceß seines Denkens ist darum der langwierigste und mühsamste. Wer mag bestimmen vom Menschen aufwärts diese Reihe der Geister, deren Blick schnell ist wie der Blitz und weiter reicht als das Auge des Adlers? So unterscheidet sich ja schon in dem Reiche der menschlichen Intelli-

[1] Den inneren Zusammenhang beider Grundlehren hat schon der hl. Thomas (l. c. init.) gesehen. So heißt es auch von den Sadducäern, den Materialisten jener Zeit (Apostelgesch. 23, 8): Sie sagen, es sei keine Auferstehung, kein Engel und kein Geist.

[2] Anima intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, quod non habet sibi naturaliter inditam notitiam veritatis sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXXVI. Art. 4.

genzen das Genie gerade durch die zusammenfassende Einheit und den weiten Umfang seiner Ideen. In wenigen, aber großen und inhaltschweren Gedanken umspannt es ein weites Gebiet, mit einem Worte, in dem eine Fülle von Ideen liegt, gießt es sein Licht aus über die schwierigsten Fragen, und schlägt jeden Irrthum nieder. Die tiefsten Gedanken sind deßwegen immer auch die einfachsten [1].

Hieraus ergibt sich endlich die religiös-sittliche Bedeutung der Lehre von den Engeln. Nicht einsam sieht sich nunmehr der Menschengeist der erdrückenden Wucht der Körperwelt gegenüber gestellt, die von allen Seiten auf ihn einstürmt und ihn in die Tiefe zu ziehen droht, in ihr Leben hinein, das nur ein Leben des Augenblicks ist, ein Entstehen und Vergehen, ein Tod des Geistes. Ihm steht nun eine Geisterwelt zur Seite, deren Leben und Gesetzen er sich eingegliedert und in seinem tiefsten Wesen verwandt weiß, steht er gleich auf der tiefsten Stufe dieser intellectualen Hierarchie, die stets auf ihn einwirkt, ihn hält und trägt. Oder wäre dieser Verkehr der Engelwelt mit dem menschlichen Geiste etwas ganz Abnormes und Undenkbares? Stehen ja doch selbst alle Einzelwesen in der Körperwelt unter sich in inniger, stiller, geheimnißvoller Beziehung; ist es doch das Grundgesetz der Gravitation, das durch die Bewegung des Planetenhimmels hindurchdringend alle Wesen erfaßt, das Pflanzen-, Thier- und Menschenleben bestimmt und in dem letzten Staub-

[1] Intellectus, quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem intelligentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium ... Quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionysius dicit (Coel. hierar. 12), quod superiores ordines habent scientiam magis universalem inferioribus. Thom. Aqu. Quodlib. VII. Art. 3. Summ. theol. I. Qu. LV. Art. 3. Qu. LXXXIX. Art. 1.

Atom der Erde nachschwingt. Eine Geisterwelt daher, die wohl existirte, aber nicht in lebendigem Verkehr und steter Wechselwirkung ihrerseits eingriffe in die Menschenwelt, wäre ebenso ein ausfallender Accord auf dem harmonisch gestimmten Saitenspiel der Schöpfung Gottes, wie es die absolute Läugnung ihrer Existenz ist. Dann wäre das Universum in der That zusammenhanglos, wie eine schlechte Tragödie, was Aristoteles schon bemerkt hat; nur wenn es ein wohlgeordnetes, ineinander greifendes System bildet, befriedigt es den Geist, der überall Ebenmaß fordert, und ist seines Urhebers würdig [1]. Ohnehin ist ja jedwede Thätigkeit und ihre Form nur die nothwendige Folge des Seins, jedes Sein Grund, treibendes Princip und erste der Thätigkeiten. So ergibt sich der lebendige Verkehr aller Intelligenzen, von der höchsten bis zur niedersten, in dem Austausch der Erkenntniß und Liebe. Wie darum dort die Läugnung ihrer Existenz consequent zur Läugnung Gottes führt, so hat auch nur der ein Recht, den Wechselverkehr zwischen Geister- und Menschenwelt zu läugnen, der die Erleuchtung und Erhebung des Menschengeistes durch die Offenbarung Gottes von vornherein für unmöglich erklärt — Naturalismus, Deismus. — So ergibt sich uns die Berechtigung und Stellung der Lehre von den Engeln im Systeme der katholischen Dogmatik und jeder tieferen philosophischen Weltanschauung. Darum war denn auch die Annahme höherer Geister dem philosophischen Alterthume keineswegs fremd [2].

---

[1] Aristotel. Metaph. XIV. 3. Vgl. Ephes. 1, 10.

[2] Aristotel. Metaph. V. 8. XII. 8. Platon. Tim. pass. Plat. Sympos. p. 202. Phaed. p. 107. Sie sind ihm Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen. Epinom. p. 981. Plutarch. De defect. orac. c. 12. De Is. et Osir. c. 26. Cf. Lactant. Inst. div. II. 14. Augustin. De civ. Dei IX. 19. Vgl. über die heidnische Lehre von den Dämonen Neander, WW. III. B. S. 36. Den griechischen Dämonen entsprechen die Genien

Daß die Lehre von den Engeln weder etwas Undenkbares in sich schließt, noch mit der Grundlage des gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruche steht, haben selbst die Vertreter des Pantheismus zugegeben [1]. Die Hypothese aber, als sei dieser Glaube von Außen her dem Bundesvolke gekommen, ein Rest polytheistischer Naturbetrachtung, ist ebenso unhistorisch und willkürlich, wie jene andere Behauptung des vulgären Rationalismus, es sei diese ganze Lehre eben nur eine anthropomorphistische Anschauung von Gottes Wesen und Leben, hergenommen von dem Hofstaate orientalischer Herrscher [2]. Einen andern, wie er wähnt, vernichtenden Beweis hat Strauß versucht: ‚Was die Beziehung der Engel zu Gott betrifft,' sagt er [3], ‚so ist uns durch das Copernicanische Weltsystem der Ort (!) entzogen, in welchem das jüdische und christliche Alterthum den von Engeln umgebenen Thron Gottes dachten. Seit der Sternenhimmel keine über oder um die Erde her gelagerte Schicht mehr ist, welche die Grenzen zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt bildete; seit vermöge der unendlichen Ausdehnung der ersteren die letztere nicht mehr jenseits, sondern in der ersteren gesucht werden muß, mithin auch Gott nicht auf andere Weise über den Sternen, als in und auf ihnen sein kann, müssen auch die Engel für die Vorstellung in diese Sternenwelt hereinfallen.' — Aber der Vorwurf craß sinnlicher Vorstellung trifft mit Nichten die kirchliche Lehre, sondern vielmehr ihre Auf-

---

der Römer und Etrusker (Virgil. Aen. V. v. 95), die Elfen bei den Germanen. Die persische Religionslehre ist vorzugsweise Dämonologie (Amschaspands, Izeds, Ferwers, Dews), ebenso bei den Indern und Aegyptern.

[1] Schleiermacher, Glaubenslehre I. S. 220 ff.

[2] Die Veränderungen, welche die Engellehre der vorexilischen Zeit später erlitt, betrafen nur die Ausdrucksweise und die Anwendung des gegebenen Lehrstoffes. Vgl. Langen a. a. O. S. 298 ff.

[3] Glaubenslehre I. S. 671.

faſſung von Seite dieſes Beſtreiters derſelben, der zwiſchen dem Diesſeits und jenſeits eine räumliche Kluft, eine materielle Scheidewand befeſtigt. Gott iſt Geiſt, darum iſt er über der Welt, aber ebenſo auch in der Welt[1], und es ſteht daher nicht zu befürchten, daß er mit den Schaaren ſeiner Engel keinen Platz mehr finde im Univerſum. Außerdem iſt die Unendlichkeit dieſer ſinnlichen Welt eine nicht bloß unerwieſene, ſondern ſich ſelbſt widerſprechende Vorſtellung, welche nur einem mangelhaften Denken zu gut gehalten werden mag, da alles Körperliche ein endliches und eben deßwegen weder unbegrenzt noch unendlich ſein kann[2].

Schleiermacher[3] glaubte, dieſem Bedürfniſſe des Menſchen, nicht einſam in der Schöpfung zu ſtehen, ſondern Weſen ſeiner Art an ſeiner Seite zu wiſſen, geſchehe vollſtändig durch die Annahme Genüge, daß die übrigen Himmelskörper bevölkert ſeien — eine Hypotheſe, welche nicht bloß den kirchlichen Begriff von den Engeln alterirt, ſondern auch gerade das Gegentheil von dem leiſtet, was ſie leiſten ſoll. Viel tiefer ſah Schelling, wenn er ſchreibt[4]: ‚Es iſt oft geſagt worden, die Bedeutung des Menſchen im gegenwärtigen Leben ſei, das verbindende Mittelglied zwiſchen Natur und Geiſterwelt zu ſein. Dabei war aber unter Geiſterwelt nur die, in welcher der Menſch jetzt ſchon exiſtirt oder exiſtiren ſoll, verſtanden. Hier aber iſt von einer eigentlichen Geiſterwelt die Rede. Das Bewußtſein ſeines Zuſammenhangs

[1] Essentialiter est (Deus) intra omnia et extra omnia, infra omnia, supra omnia, ſagt Richard von St. Victor (Benj. Maj. IV. 17).

[2] Cf. Aristotel. Phys. III. 5. Metaphys. XI. 10. Die Gravitation fordert einen Mittelpunkt, mit welchem nothwendig zugleich die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung gegeben iſt.

[3] Glaubenslehre I. S. 222.

[4] Philoſophie der Offenbarung. WW. 2. Abth. IV. Bd. S. 292.

mit einer solchen, das Bewußtsein, noch immer ein universelles Wesen zu sein, an dessen Wohl und Wehe auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat.'

Hiermit ist aber im Princip der katholische Glaube[1], daß jedem Menschen ein Schutzengel beigegeben sei, begründet, hätten wir auch nicht die ausdrücklichen Stellen der heiligen Schrift, welche uns die Engel schildern, wie sie ihre Pflegebefohlenen anregen, mahnen, trösten, stärken, abwehren von ihnen, was Leib und Seele schädigt[2], wie sie Freude empfinden über ihre Bekehrung[3]. ‚Welche Würde der Seele,' spricht Hieronymus[4], ‚die von ihrer Geburt an einen Engel zum Wächter empfing.' Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen — das ist die wichtige Wirkung dieses Glaubens auf die Gemüther[5]. Sie sind, wie Thomas von Aquin[6] sich ausdrückt, ein wesentliches Glied im großen Ganzen des göttlichen Weltplanes, in welchem jeder Einzelne seine Aufgabe zu erfüllen, seine Idee zu realisiren hat, Träger des göttlichen Gedankens und Boten seines Willens an die Menschen. ‚Wenn ich sehe,' spricht Bossuet[7], ‚wie das Evangelium von einem Engel der Kleinen spricht, der sie schützt vor jeder Verführung, von dem, der den himmlischen

---

[1] Formulirtes Dogma ist er nicht. Cf. Perrone, Praelect. theolog. T. V. P. I. c. 3.

[2] Ps. 90, 11. Matth. 18, 10. Apostelgesch. 12, 15. Hebr. 1, 14. Genes. 16, 7; 48, 16. Ps. 33, 8.

[3] Luc. 15, 10.

[4] In Matth. l. c. Augustin. Qu. LXXXIII. Qu. LXVIII. n. 7. Basil. Hom. in ps. 33. n. 5.

[5] Cf. Bernard. In psalm. Qui habit.

[6] Summ. theol. I. Qu. CXIII. Art. 2.

[7] Préface sur l'Apocalypse. XXVII.

Weihrauch der Gebete auf den Altar legt[1], so erkenne ich hierin ein Mittleramt der Engel. Ich sehe aber hierin nichts, was dem Mittleramte Christi entgegen stände, in dem alle himmlischen Geister ihren Herrn erkennen.'

[1] Offenb. 8, 3. Angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Thom. Summ. theolog. I. Qu. CXIII. Art. 2. Hiermit widerlegt sich von selbst die Einwendung Twesten's (Dogmatik, II. S. 346): ‚Ist uns der Schutz des allgegenwärtigen Gottes nicht genug? Ist die Gemeinschaft in Christo einer Steigerung (!) durch näher verbundene Geister bedürftig?'

Vierter Vortrag.

Das Hexaëmeron.

Der bibliſche Schöpfungsbericht. — Deſſen Bedeutung und weſentlicher Inhalt. — Der bibliſche Schöpfungsbericht und die Naturwiſſenſchaft. — Licht vor der Sonne. — Grundſätze für die Erklärung. — Die Reſultate der Wiſſenſchaft und die Hypotheſen. — Hypotheſen der Erdbildung. — Die ‚Tage‘ der Schöpfung. — Sechs Bildungsperioden. — Das animaliſche Leben nicht vor dem vegetativen. — Bedenken und Hypotheſen. — Urſprung des moſaiſchen Berichts. — Die Traditionen der Völker. — Rückblick.

Gehen wir nun über zur Geſchichte der Schöpfung, wie ſie uns die heilige Urkunde berichtet.

Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde; und die Erde war wüſt und leer, und Finſterniß war über der Waſſertiefe, und der Geiſt Gottes ſchwebte über den Waſſern.

Und Gott ſprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. Und es ſah Gott das Licht, daß es gut war. Und es ſchied Gott zwiſchen dem Licht und der Finſterniß. Und es nannte Gott das Licht Tag, und die Finſterniß nannte er Nacht. Und es ward Abend und es ward Morgen, erſter Tag[1].

Und es ſprach Gott: Es werde eine Feſte[2] in Mitten

---

[1] Geneſ. 1, 1—5.

[2] Firmamentum überſetzt die Vulgata; hebr. רָקִיעַ, ein Ausgedehntes, der Luftraum, der über die Erde wie ein Zelt ausgeſpannt iſt, Pſ. 103,. 2. Jeſ. 40, 22; was auch heute noch mit dem unbeſtimmten Ausdruck: Himmel, Himmelsgewölbe bezeichnet wird. ‚Was

der Wasser, und sie scheide zwischen Wassern und Wassern. Und es machte Gott die Feste, und schied zwischen den Wassern, welche unterhalb der Feste, und den Wassern, welche oberhalb der Feste (waren), und es geschah so. Und es nannte Gott die Feste Himmel; und es ward Abend und es ward Morgen, zweiter Tag [1].

Und es sprach Gott: Es sollen sich sammeln die Wasser, so unter dem Himmel, an einen Ort, und es erscheine das Trockene; und es geschah so. Und es nannte Gott das Trockene Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer; und es sah Gott, daß es gut (war). Und es sprach Gott: Es bringe hervor die Erde Grünes, Kräuter, welche Samen tragen, und Fruchtbäume, welche Frucht bringen nach ihrer Art, in denen ihr Same ist, auf der Erde; und es geschah so. Und es brachte hervor die Erde Grünes, Kräuter, welche Samen tragen nach ihrer Art, und Bäume, welche Frucht bringen, worin ihr Same ist nach ihrer Art [2]; und es sah Gott, daß es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen, dritter Tag [3].

Und es sprach Gott: Es sollen Leuchten werden an der Feste des Himmels, um zu scheiden zwischen dem Tag und zwischen der Nacht; und sie sollen sein zu Zeichen und zu Zeiten, zu Tagen und zu Jahren. Und sie sollen sein Leuchten an der Feste des Himmels, um zu leuchten über der Erde; und es geschah so. Und es machte Gott die zwei großen Leuchten, das große Licht, zu beherrschen den Tag, und das kleine Licht, zu beherrschen die Nacht und die Sterne. Und

---

kann wunderbarer sein,' spricht Plinius (Histor. natur. XXXI. 2), ‚als die am Himmelsgewölbe feststehenden Gewässer?'

[1] Genes. 1, 6—8.

[2] Junges, zartes Grün, das zuerst die Erde bedeckt (דֶּשֶׁא), aus dem sich die Samen tragenden Kräuter (עֵשֶׂב) und Fruchtbäume (עֵץ פְּרִי) entwickeln.

[3] Genes. 1, 9—13.

es setzte sie Gott an die Feste des Himmels, zu leuchten über der Erde, und um zu herrschen beim Tage und bei der Nacht, und um zu scheiden zwischen dem Licht und zwischen der Finsterniß. Und es sah Gott, daß es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen, vierter Tag[1].

Und es sprach Gott: Es sollen wimmeln die Wasser von einem Gewimmel lebendiger Wesen[2], und Geflügel sollen fliegen über der Erde, über der Oberfläche der Feste des Himmels. Und es schuf Gott die großen Wasserthiere und alle die kriechenden lebenden Wesen[3], von denen wimmeln die Wasser und alles Geflügel mit Schwingen nach seiner Art; und es sah Gott, daß es gut war. Und es segnete sie Gott, sprechend: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet an die Wasser im Meere, und das Geflügel werde zahlreich auf der Erde. Und es ward Abend und es ward Morgen, fünfter Tag[4].

Und es sprach Gott: Es lasse hervorgehen die Erde lebende Wesen nach ihrer Art[5], vierfüßige (Hausthiere), und kriechende Thiere und die Thiere des Feldes[6]; und es geschah so. Und es machte Gott die lebenden Wesen nach ihrer Art, und die vierfüßigen Thiere nach ihrer Art, und Alles, was kriecht auf der Erde, nach seiner Art; und es sah Gott, daß es gut war[7].

---

[1] Genes. 1, 14—19.

[2] Eigentlich: beseeltem Lebendigen.

[3] Die großen (תַּנִּינִם) und kleinen (שֶׁרֶץ, was durcheinander wimmelt) Wasserthiere; die einfachste, aber umfassendste Eintheilung.

[4] Genes. 1, 20—23.

[5] Die Haltlosigkeit der Annahme einer generatio aequivoca, sowie die stete Gleichförmigkeit der Gattung und Arten hat die Wissenschaft bewiesen. Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 194 f.

[6] Hausthiere (בְּהֵמָה), die mehr am Boden haftenden kleineren Thiere (רֶמֶשׂ), und das umherschweifende Wild (חַיַּת הָאָרֶץ), eine nicht wissenschaftliche, aber dem Zwecke der Darstellung vollständig genügende Eintheilung.

[7] Ueber die Theorie Darwin's (vgl. Bd. I. 1. Abth. S. 203 ff.), welcher aus nur wenigen, vielleicht einer einzigen alle Thierarten ent-

Und es ſprach Gott: Laſſet uns den Menſchen machen nach unſerem Bilde und nach unſerem Gleichniß, und ſie ſollen herrſchen über die Fiſche des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über die vierfüßigen Thiere und über die ganze Erde und über alle kriechenden Thiere, welche kriechen über der Erde. Und es ſchuf Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde, nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn, Mann und Weib ſchuf er ſie[1]. Und es ſegnete ſie Gott und es ſprach Gott zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet an die ganze Erde und machet ſie unterthan, und herrſchet über die Fiſche des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über alle Thiere, welche kriechen auf der Erde. Und es ſprach Gott: Siehe! ich gebe euch alles

ſtehen läßt, ſagt Flourens (Journ. d. Sav. 1863, p. 623 suiv.): Dans l'examen du livre de M. Darwin je me propose deux objets: le premier, de montrer que l'auteur se fait illusion à lui-même et peut-être aux autres par un abus constant du langage figuré; et le second, de prouver que, contrairement à son opinion, l'espèce est fixe, et que, loin d'être venues les unes des autres, comme il le veut, les diverses espèces sont et restent éternellement distinctes. . . . Il joue avec la nature et lui fait faire tout ce qu'il veut. Uebrigens läugnet Darwin ſelbſt (vgl. S. 484 der deutſchen Ueberſetzung von Bronn) die Schöpfung nicht, wäre auch nur eine Art urſprünglich geſchaffen worden. Neuere gläubige Theologen und Naturforſcher haben im Hinblick auf einen Gedanken des hl. Auguſtinus (rationes seminales cf. Thom. I. Q. 115 a. 2) einen Transformismus auf der Baſis der Stabilitätstheorie angenommen. Näheres bei T. Peſch, Die großen Welträthſel. II. S. 213 ff.

[1] Hiermit iſt die Meinung einiger jüdiſchen Ausleger, welche bei ſpäteren Theoſophen wiederkehrt, daß der erſte Menſch als Mannweib (Androgyn) geſchaffen ſei, gerabezu ausgeſchloſſen. Cf. Augustin. De Genes. ad lit. III. 32: Ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, ostendit se singularem numerum propter conjunctionis unitatem posuisse . . . et ideo pluralem numerum continuo subjecit, dicens: Fecit eos et benedixit eos.

Kraut, welches Samen trägt, welches ist auf der Oberfläche der ganzen Erde, und alle Bäume, an welchen Baumfrucht ist, welche Samen tragen, es soll euch sein zur Speise. Und allen Thieren der Erde und allem Geflügel des Himmels, und Allem, was kriecht auf der Erde, in dem ein Lebensodem ist, (gebe ich) alles Grün des Krautes zur Speise; und es geschah so. Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut. Und es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag [1].

Und es wurden vollendet Himmel und Erde und all' ihr Heer.

Und es vollendete Gott am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebenten Tage von all' seinem Werk, das er gemacht hatte. Und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all' seinem Werk, das er geschaffen hatte [2].

Genauer berichtet die Schöpfung des ersten Menschen Genes. 2, 7: Und es bildete Gott der Herr den Menschen aus Staub von der Erde (Materie), und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens, und es ward der Mensch zu einem lebenden Wesen [3]. Dieß der wunderbare Bericht der mosaischen Urkunde. Betrachten wir ihn näher, so erkennen wir einen Parallelismus zwischen den Werken der ersten und zweiten Hälfte der Schöpfungswoche. Am ersten Tage wird das Licht erschaffen, am vierten die lichttragenden Gestirne; der zweite Tag scheidet zwischen Wasser und Firmament; der fünfte erzählt die Schöpfung der Fische und Vögel; am dritten Tage entsteht das Trockene mit der Pflanzenwelt; am sechsten Tage

[1] Genes. 1, 20—31. [2] Genes. 2, 1—3.

[3] Durch den göttlichen Allmachtwillen entstand der Mensch aus Erdenstaub, und wurde in demselben Augenblicke von dem göttlichen Lebenshauche durchdrungen. Im Athmen erscheint das von Gott gegebene Leben am meisten nach Außen. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCI. Art. IV. ad 3.

die an die Erde und ihre Producte angewiesenen Landthiere [1]. Die Weltschöpfung ist der Beginn der Heilsgeschichte, ihr erstes Glied; darum steht ihr Bericht auf dem ersten Blatt des heiligen Buches. Außerdem erscheint gleich hier im Anfang der Zeiten eine Gotteswoche, der Grund und das Maß aller Zeiteintheilung in dem bürgerlichen und religiösen Leben des Volkes der Offenbarung. Die Idee der Schöpfung ist die Grundvoraussetzung aller Werke Gottes in der Menschheit und Geschichte der Völker, auf ihr ruht alle tiefere Wissenschaft von der Natur und dem Menschen. Alles, was da ist, ist Gottes Werk, darum ist Alles, weil von ihm geschaffen, gut. Diese zwei Haupt- und Grunddogmen werden deßwegen nicht nur hinsichtlich des Ganzen und im Allgemeinen ausgesprochen, sondern auch im Einzelnen, und zwar bei den sechs großen Bildungsstufen, zu denen das Werk aufsteigend sich erhebt; bei der Hervorbringung des Lichtes [2], der Scheidung von Land und Meer [3], dem Entstehen der Vegetation [4], dem Hervortreten der Himmelskörper [5], der niederen [6] Wasserthiere und Vögel, wie der höheren Landthiere [7], und endlich bei Schöpfung des Menschen [8]. Noch einmal nach der Schöpfung des Menschen und Bestimmung seines Verhältnisses zur Erde als deren Herr, Krone und abschließendes Ziel überblickt dann der Schöpfer sein Werk; als Einzelnes ist es gut, als einheitliches, harmonisches Ganzes

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXXI. Art. 1. Delitzsch a. a. O. S. 88. Eine andere Gliederung gibt Keil (Bibl. Commentar in's A. T. I. B. 2. Aufl. S 7): Der erste Tag sondert Licht und Finsterniß, der zweite die irdischen und überirdischen Wasser, der dritte Land und Meer. Die nächsten drei Tage sind dazu bestimmt, die zur Wohnstätte für lebendige Wesen bereitete Erde zu bevölkern. Der vierte Tag schafft die Lichtträger und Zeitmesser, der fünfte bevölkert die Atmosphäre, Wasser und Meer, der sechste die Erde.

[2] Genes. 1, 4. [3] Genes. 1, 10. [4] Genes. 1, 12. [5] Genes. 1, 18. [6] Genes. 1, 21. [7] Genes. 1, 25. [8] Genes. 1, 26.

ist es sehr gut. Nicht Sonne noch Gestirne, nicht ein Thier, nicht die allnährende Mutter Erde noch irgend ein Element ist Gott, wie dieß in dem Sabäismus des Orients und besonders der Chaldäer, in dem Thierdienste der Aegypter, der Gäolatrie der Pelasger, Römer und Germanen, dem Feuerdienst der Griechen und Perser erscheint; auch sie sind Gottes Werk. Keine feindliche, Gott gleiche Macht steht ihm gegenüber[1], noch ist die Materie als solche der Sitz des Bösen, wie es die Platoniker später dachten. Alles ist Gottes Werk und sehr gut.

Hieraus ergibt sich in höchst einfacher Schlußfolge, welche Bedeutung zunächst und an sich dem mosaischen Schöpfungsberichte zukommt. Sein Zweck ist zunächst religiöse Belehrung[2], wie dieß die Aufgabe der Offenbarung überhaupt ist.

Schon Augustinus hat in dieser Beziehung das Rechte gesehen, wenn er sagt: ‚Wir lesen nicht in den Evangelien, daß der Herr gesagt habe: Ich werde euch den Geist senden, der euch belehrt über den Lauf der Sonne und des Mondes; Christen sollen wir werden, aber nicht Sternkundige.‘[3] So sollte denn auch der biblische Schöpfungsbericht in keiner Weise der menschlichen Forschung vorgreifen, so wenig als es der Beruf der Offenbarung ist, die Probleme der Philosophie zu lösen; ihren göttlichen Charakter bewährt sie deßwegen dennoch, ‚indem alle zukünftige Wissenschaft in ihr Platz findet‘.

[1] Nach der Lehre der Perser hat Ahriman die Raubthiere, Schlangen und das giftige Gewürm geschaffen.

[2] Damit du nicht etwa deine Augen zum Himmel erhebest und die Sonne schauest und den Mond und alle Sterne des Himmels und dich irrest und betrügest und sie anbetest und verehrest. Deuteron. 4, 19. Cf. Chrysost. Hom. VII. in Genes. 4: Moses hat uns alles dieses geoffenbart, damit wir die ganze Wahrheit erfahren und nicht dem Irrthume jener uns hingeben, die Alles nach ihrer subjectiven Einsicht erklären, sondern unseres Schöpfers unaussprechliche Macht erkennen.

[3] De act. c. Fel. Manich. I. 10.

Aber bei all' dem hat die Schrift doch durch das, was sie, weil zu ihrem Zwecke gehörig, gesagt hat, die Hauptepochen und Entwicklungsmomente unserer Erde[1] im Ganzen und Großen hinlänglich angedeutet, wie ja auch das Dogma der philosophischen Forschung vielfach zur Orientirung dient[2]. Vor Allem sind es drei große Wahrheiten, welche die Naturforschung immer tiefer begründet und bestätigt fand: daß die gegenwärtige Welt in einer aufsteigenden Reihe von Perioden in's Dasein getreten ist, daß die Gestirne nur Individuationen des schon vorher dagewesenen Lichtes sind, daß ganze Geschlechter von Pflanzen und Thieren der Erschaffung des Menschen vorausgegangen sind[3]. Fassen wir das Gesammtresultat des biblischen Berichtes zusammen, so ergibt sich:

1) Die Körperwelt[4] ist nicht ewig, sondern von Gott im Anfange der Zeit erschaffen.

---

[1] Denn dieß ist der Inhalt der Erzählung — Geogonie, nur uneigentlich Kosmogonie. ‚Sie spricht von dem, was außer der Erde zum Kosmos gehört, nur insoweit, als es in einer näheren Beziehung zur Erde steht.' Reusch, Bibel und Natur, 1863. S. 81. Delitzsch, a. a. O. S. 114.

[2] Schon Thomas (In II. sentent. Dist. XII. Art. 2) unterscheidet zwischen dem, was hier ad substantiam fidei und bloß per accidens ad fidem gehört.

[3] ‚Moses,' sagt seiner Zeit Cuvier (cf. Université cathol. 1830. Avril), ‚hat uns eine Kosmogonie hinterlassen, deren Richtigkeit sich täglich wunderbar bestätigt. Die neuesten geologischen Beobachtungen stimmen über die Ordnung, in der alle organisch gebildeten Wesen nach und nach erschaffen sind, vollkommen mit der Genesis überein.' Und Ampère (Rev. d. deux Mond. Juil. 1833): ‚Die Reihenfolge, in welcher die organisch gebildeten Wesen auftreten, ist genau die Reihenfolge der sechs Tagewerke, wie sie uns die Genesis darstellt. Entweder hatte Moses in den Wissenschaften eine ebenso tiefe Bildung, als die unseres Jahrhunderts ist, oder er war von Gott erleuchtet.'

[4] Ob die Engel vor oder zugleich mit der Körperwelt geschaffen wurden, ist nicht ausdrücklich in der Schrift enthalten; doch weist die Bestimmung des Concils vom Lateran indirect darauf hin. Cf.

2) Gott hat die Welt in einer stufenweise Folge geschaffen.

3) Den Urstoff, anfänglich in einem flüssigen, form- und lichtlosen Zustande (Gewässer), hat Gott nicht bloß gestaltet, sondern er hat außerdem neue Wesen durch seine schöpferische Thätigkeit hervorgerufen — die Thier- und Menschenseele[1].

4) Zuerst erscheinen die niederen und unvollkommeneren, sodann die höheren und vollkommeneren Gebilde.

5) Das erste Phänomen auf unserer Erde war die Erscheinung des Lichtes, die Grundbedingung aller organischen Entwicklung.

6) Die Erde, die Basis und Ernährerin alles Lebendigen auf ihr, scheidet sich vom Meere, allmählich aus dem Gewässer sich erhebend.

Thom. Summ. theol. I. Qu. LXI. Art. 3. Petav. De Angel. I. c. 15. Suarez, Disp. theol. Tom. II. L. I. c. 3. In neuerer Zeit suchten Einige (v. Meyer, Schubert, Keerl, Westermayer) die theosophische Hypothese Jac. Böhme's wieder zur Geltung zu bringen, es sei nämlich der chaotische Zustand eine Folge des Falles der Engel, welche diese erste Erde bewohnt hätten. Sie hängt mit zwei anderen Vorstellungen zusammen, es seien die Pflanzen und Thiere der Vorwelt das Werk dämonischer Gewalten, welche dem Schaffen Gottes entgegenarbeiteten, wodurch die monstruosen Thiergestalten der Urwelt entstanden, die hinweggetilgt werden mußten. Die Petrefacten bildeten den Rest dieser dämonischen Thier- und Pflanzenwelt, während die gegenwärtige Fauna und Flora ganz von der vorweltlichen verschieden sei. Diese an sich unklare und willkürliche Hypothese bedarf kaum einer Widerlegung. Sie schiebt ohne jede sachliche oder exegetische Berechtigung zwischen den 1. und 2. Vers des 1. Kap. der Schöpfungsgeschichte, den Zusammenhang zerreißend, diese vorgebliche Katastrophe ein. Sie statuirt einen Gegensatz zwischen der urweltlichen und gegenwärtigen Schöpfung, während diese doch an tausend Punkten mit der vorhergehenden zusammenhängt. Sie supponirt eine leibliche Existenz der Engel, da sie diese Erde bewohnten, und ist nicht im Stande, auch nur irgendwie vorstellig zu machen, wie die gefallenen Engel dem Wirken Gottes entgegenwirken konnten, daß daraus die vorweltlichen Thiere entstanden.

[1] Darum der Gebrauch des Wortes בָּרָא Genes. 1, 21 und 27.

7) Die Erde bedeckte ſich mit Pflanzen, ehe ſchwimmende, fliegende, kriechende und vierfüßige Thiere das Waſſer, die Luft und die Erde belebten.

8) Die Landthiere wurden geſchaffen, nachdem bereits das Waſſer von lebendigen Weſen wimmelte.

9) Die Schöpfung des Menſchen fand ſtatt, nachdem das Thierreich in's Daſein getreten war.

10) Die Erde mit Allem, was darauf iſt, iſt zum Dienſte des Menſchen geſchaffen [1].

Eben hieraus ergibt ſich von ſelbſt, daß nur eine unmittelbare göttliche Offenbarung die Quelle ſein kann, aus welcher die bibliſche Erzählung gefloſſen iſt; alle Kosmogonien der Völker weiſen durch ihre übereinſtimmenden Grundgedanken auf dieſe Uroffenbarung hin, deren reinſte Form der inſpirirte Geſchichtſchreiber uns hier mittheilt. ‚Wenn ein Buch,‘ ſagt ein Naturforſcher [2], ‚das zu einer Zeit geſchrieben wurde, da die Naturwiſſenſchaften noch ſo wenige Fortſchritte gemacht hatten, deßungeachtet in wenigen Zeilen die merkwürdigſten Sätze aufſtellt, zu denen man unmöglich gelangen konnte, als durch den außerordentlichen Fortſchritt, der im achtzehnten Jahrhundert ſtattfand; wenn dieſe Sätze mit Thatſachen in Verbindung ſtehen, die man damals, ja bis auf unſere Tage weder wußte noch ahnte, und welche die Philoſophen immer auf irrige Weiſe und unter widerſprechenden Geſichtspunkten betrachtet hatten, wenn eben dieſes Buch ebenſo erhaben iſt über ſein Zeitalter in wiſſenſchaftlicher Erkenntniß wie in der Sittenlehre, ſo müſſen wir zugeben, daß dieſes Buch mehr iſt als Menſchenwerk.‘ [3]

---

[1] Dieß ſpricht auch ſchon Ariſtoteles aus (Physic. II. 2. Polit. XX. Vol. I. T. 1. c. 3. ed. Francf.): ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. Cf. Cicer. De legg. I. 8.

[2] Boubée, Géologie élémentaire. Paris 1838, p. 86.

[3] ‚Wir können nicht genug aufmerkſam machen auf die bewunderungswürdige Ordnung (des moſ. Berichtes), welche die Grundlage (?)

Wie bereits bemerkt wurde, hat zunächst die heilige Schrift nur religiöse Belehrungen im Auge; indirect aber und secundär spricht sie sich jedoch auch über Fragen aus, welche dem Gebiete der Naturwissenschaft angehören. Darum geht nun nothwendig unsere Untersuchung über zur Betrachtung der mosaischen Kosmogonie in ihrem Verhältnisse zu den Ergebnissen dieser Wissenschaft, und ganz besonders der Geologie. Letztere, die in ihren ersten Anfängen im vorigen Jahrhundert in Folge unvollständiger Beobachtungen nicht selten Anlaß geboten hatte zu Angriffen [1] auf die hier enthaltene Schöpfungsgeschichte, mußte im Verlaufe weiterer Forschungen in den von der heiligen Schrift angegebenen Hauptmomenten jener schöpferischen Gestaltung der Erde die Anticipation ihrer eigenen Resultate erkennen. Indem Moses zwischen dem Lichte und seinem Träger, der Sonne, unterschied, hat er eine Lehre verkündet, welche nun in der Physik feststeht, die aber erst die Wissenschaft unseres Jahrhunderts festgestellt hat. Origenes [2]

---

der positiven Geologie bildet.' Demerson, La géologie. Paris 1829, p. 108. ‚Auf materiellem Wege,' hat schon Linné gesagt, ‚ist es bewiesen, daß Moses nur unter Eingebung des Schöpfers der Natur geschrieben hat.' Es ist vollständig wahr, daß letzterer wie die vorhergenannten Autoren nicht mehr als die Repräsentanten des gegenwärtigen Standes der Naturwissenschaften betrachtet werden können. Aber ihr Zeugniß ist durch die Ergebnisse dieser Wissenschaft bis jetzt noch nicht entkräftet.

[1] Dieß geschah besonders durch Buffon in seinen ‚Epochen der Natur', im J. 1774. Seit der Zeit Buffon's erhob sich System auf System wie die beweglichen Säulen der Wüste, die in drohender Schlachtordnung heranziehen, aber, wie diese, waren sie nur Gebilde von Sand, und obwohl im J. 1806 das französische Institut mehr als achtzig solche, der biblischen Erzählung feindliche Theorien aufzählte, so ist doch keine unter ihnen, die sich bis jetzt erhalten hätte, oder Erwähnung verdiente. Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensb. 1840, S. 222.

[2] C. Cels. VI. 60.

wollte daher die Erſchaffung des Lichtes allegoriſch gefaßt wiſſen; Auguſtinus ſtand rathlos vor dieſer Stelle und neigte zur allegoriſchen Deutung[1]. Newton kannte ſie noch nicht, und Voltaire wiederholte nur den Spott, zu welchem ſchon den heidniſchen Bekämpfern der Bibel dieſe Stelle Anlaß gegeben hatte[2]. Licht vor der Sonne iſt jetzt ſo wenig mehr ein Stein des Anſtoßes, daß die Wiſſenſchaft, auch abgeſehen von dem bibliſchen Schöpfungsbericht, um es mit den Worten eines amerikaniſchen Forſchers auszudrücken, bekennt: ‚This stumblingblock is the corner-stone of creation.‘[3] ‚Was dieſem Naturphänomen,‘ ſagt A. v. Humboldt[4] vom Nordlicht, ‚ſeine größte Wichtigkeit gibt, iſt die Thatſache, daß die Erde leuchtend wird, daß ein Planet außer dem Lichte, welches er von der Sonne empfängt, ſich eines eigenen Lichtproceſſes fähig zeigt. Die Intenſität des Erdlichtes übertrifft bei dem höchſten Glanze farbiger und nach dem Zenith aufſteigender Strahlung um ein Weniges das Licht des erſten Mondviertels. Bisweilen hat man ohne Anſtrengung Gedrucktes leſen können . . . Ohne der problematiſchen, aber ſehr gewöhnlichen Art des Wetterleuchtens zu erwähnen, in der ein ganzes tief ſtehendes Gewölk viele Minuten lang ununterbrochen flimmernd leuchtet, finden wir

[1] De Genes. ad lit. IV. 22: istam quaestionem relinquere non debemus sine aliqua nostrae prolatione sententiae: ut si lux illa, quae primitus creata est, non corporalis, sed spiritualis est. Doch bezeichneten die Väter vor und nach ihm wie er ſelbſt (l. c. 27) dieſes Licht als ein körperliches, beſonders Gregor. Nyss. (Opp. Paris. 1638, T. I. p. 8 et 10), Basil. in Hexaëm. Hom. II. VI. Gregor. Nazianz. (Orat. XLIV. in Nov. Dominic.), Ambros. (Hexaëm. I. 9) u. A.

[2] Vgl. Mädler, Geſ. Naturw. III. S. 653. Beſſel, Vorleſungen S. 84. Reuſch a. a. O. S. 158, und beſonders Ulrici, Gott und die Natur, S. 72 ff.

[3] Delitzſch a. a. O. S. 97.

[4] Kosmos I. S. 207.

in unserem Dunstkreise selbst noch andere Beispiele irdischer Lichterzeugung ... Wie im Polarlicht, im elektromagnetischen Ungewitter, in hohen Breiten die Fluth des bewegten, oft farbigen Lichts den Luftkreis durchströmt, so sind in der heißen Zone der Tropen viele tausend Quadratmeilen gleichfalls lichterzeugend.'

Vor Allem muß nun hier festgestellt werden, daß, weil es die Aufgabe der biblischen Urkunde nicht war, uns über naturwissenschaftliche Fragen zu belehren, wir positiv und direct eine solche auch von ihr nicht zu erwarten, noch in ihr zu suchen haben. Ebenso gewiß ist es jedoch, daß, wenn sie Fragen der Art berührt, sie als Werk des heiligen Geistes nicht irren kann. Bei der Erklärung dieses Theiles der heiligen Schrift kommen daher zwei Grundsätze in Betracht: Erstens, daß wir nicht, in einseitiger Auffassung befangen, unsere Deutung, die vielleicht sehr wahrscheinlich ist, aber nicht unbestreitbar gewiß, als den alleinigen Sinn der Bibel bezeichnen. Schon der hl. Augustinus[1] und Thomas[2] haben dieß bemerkt. ‚Unerschüttert,' sagt dieser, ‚müssen wir an der Wahrheit der heiligen Schrift festhalten. Wo sie aber einen vielfachen Sinn zuläßt, da soll man nicht an einer Auslegung ausschließlich festhalten, damit die heilige Schrift den Ungläubigen nicht zum Gespötte wird, wenn sich ihre Falschheit herausgestellt hat.' Sodann beachte man wohl, daß die biblische Urkunde in der Sprache und Anschauungsweise ihrer Zeit, und nicht in jener der exacten Forschung zu uns spricht. Schon Hieronymus[3] hat dieß hervorgehoben, und der hl. Thomas weist wiederholt darauf hin, daß die biblische Darstellung eine populäre, phänomenologische und anthropomorphistische, nicht aber eine astro-

[1] De Genes. ad lit. I. 18. Confess. XX. 23—24.
[2] Summ. theol. I. Qu. LXVIII. Art. 1.
[3] In Jerem. 28, 10. 11.

nomiſche, geologiſche oder philoſophiſch-phyſikaliſche Bedeutung habe[1].

Auf der andern Seite aber ſind es nur die geſicherten, unumſtößlichen Thatſachen der Wiſſenſchaft, nicht aber unerwieſene Vorausſetzungen und Hypotheſen, welche mit dem bibliſchen Berichte in Vergleich gebracht werden dürfen. Wird dieſer Standpunkt — und er iſt der allein richtige — conſequent feſtgehalten, ſo wird zwiſchen Bibel und Naturwiſſenſchaft auch der letzte Schein des Gegenſatzes verſchwinden. ‚Die wahre Geognoſie,‘ ſagt A. v. Humboldt[2], ‚lehrt uns die äußere Erdkruſte kennen, wie ſie gegenwärtig iſt. Das iſt eine Wiſſenſchaft, ſo ſicher, wie nur immer eine phyſikaliſche beſchreibende Wiſſenſchaft ſein kann. Dagegen iſt Alles, was auf den früheren Zuſtand unſeres Planeten Bezug hat . . . ſo ungewiß, als die Art, wie ſich die Atmoſphäre des Planeten gebildet . . . Dennoch liegt die Zeit nicht weit hinter uns, da ſich die Geologen vorzugsweiſe mit dieſen Problemen beſchäftigen, deren Löſung faſt unmöglich iſt mit dieſen „fabelhaften Zeiten der Geſchichte der Welt“.‘ Und anderswo erklärt er[3]: ‚Die Kosmogonie ſetzt die Exiſtenz aller jetzt im Weltall zerſtreuten Materie voraus und beſchäftigt ſich nur mit den mannigfaltigen Zuſtänden, welche dieſe Materie durchlaufen hat, bis ſie ihre dermalige Form und Miſchung erhielt. Was außer dieſem Kreiſe liegt, gehört zu den Anmaßungen der philoſophirenden Vernunft.‘

---

[1] L. c. Qu. LXVII. Art. 4. Qu. LXIX. Art. 2: Dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit, quae in manifesto apparent. Cf. Qu. LXX. Art. 1. ‚Die heilige Schrift,‘ ſagt Kepler (Epitome astronom. Copernic. p. 138), ‚welche höhere Dinge lehrt, bedient ſich der gewöhnlichen Redeweiſe, um verſtanden zu werden, ſpricht nur ganz beiläufig von natürlichen Dingen nach der Weiſe, wie ſie erſcheinen.‘

[2] Kosmos I. S. 31.

[3] Bei Tholuck, Vermiſchte Schriften II. S. 155.

Und Burmeister[1] gesteht: ‚Solche Darstellungen, denen wir den Namen Hypothesen beilegen, werden in unserer Schöpfungsgeschichte immer eine große Rolle spielen müssen, und auf ihrem Gebiete, auf dem der Wahrscheinlichkeit, werden wir uns um so mehr befinden, je ferner der Zeitpunkt, den wir betrachten, der Gegenwart liegt, und je weniger sein Factum durch Thatsachen in gegenwärtiger Zeit sich ergründen und begreifen läßt. Alles, was über diesen geschichtlichen Zeitpunkt hinausreicht, beruht auf Hypothesen, Muthmaßungen und Theorien, deren Begründung durch factische Thatsachen kaum möglich ist.‘[2] ‚Wir müssen aufrichtig gestehen, daß die Zeit noch nicht da ist, eine vollkommene Theorie der Erde fest und unabänderlich festzustellen, weil wir noch nicht alle die Thatsachen vor uns haben, auf welche eine solche Theorie mit Erfolg gegründet werden kann.‘[3] Außerdem ist der Wechsel der geologischen Theorien[4] trotz der Jugend dieser Wissenschaft fast sprüchwörtlich geworden: Hypothesen folgten auf Hypothesen; ja selbst die unerläßliche Voraussetzung für Aufstellung eines auch nur einigermaßen wahrscheinlichen Systems — der Satz, daß dieselben Gesetze von Anbeginn und in derselben Weise gewirkt haben — ist nicht bloß noch nicht bewiesen[5], sondern ihm wird von den namhaftesten Autoritäten geradezu wider-

[1] Geschichte der Schöpfung, S. 127, nennt Burmeister selbst seine Theorie der Erdbildung eine Hypothese. Andere Aeußerungen ähnlicher Art bei Quenstedt (Epochen der Natur. Tübingen 1860, S. 20 ff. Sonst und Jetzt, S. 281). Ebenso Naumann, Geognosie, 2. Aufl. 1863. II. S. 16.

[2] Burmeister a. a. O. S. 270.

[3] Buckland, Geologie und Mineralogie, deutsch von Agassiz, 1839, S. 11.

[4] Vgl. Anstedt, Die Vorwelt. Deutsch von K. Hartmann. 1848. II. Thl. S. 161.

[5] ‚Diesen Beweis beizubringen, ist geradezu eine Unmöglichkeit.‘ A. Wagner, Geschichte der Urwelt, 1845, S. 530.

sprochen[1]. Und während die Einen den Gebilden ihrer Phantasie sich hingeben, welchen in dieser Wissenschaft ‚hinlänglicher Raum gestattet'[2] ist, üben nach A. Wagners Geständniß die Stimmführer einen Terrorismus, der sein Gegenstück findet in dem ‚nachbetenden Geschwätz jüngerer Geologen', die ‚begierig auf die Aeußerungen der Meister warten, während diese mit dem Anfange auch wieder gegenseitig zu warten scheinen'[3].

Sollten übrigens nach dem augenblicklichen Stand der Forschung wirklich Bedenken auftauchen, deren Lösung schwierig, vielleicht unmöglich erscheint, so erinnere man sich an das bereits anderswo Gesagte, daß eine gegründete Einwendung gegen den Glauben nicht denkbar ist[4]. Dieß hat schon Augustinus[5] hervorgehoben, indem er sagt: ‚Wenn gegen das Ansehen der heiligen Schrift ein Einwand vorgebracht wird, so ist dieser nur scheinbar, wenn er auch noch so scharfsinnig scheint.' Der Einwand beweist nur den Mangel der tieferen Erkenntniß in dem Individuum sowohl wie in einer ganzen Zeitperiode, die ihn noch nicht zu lösen vermag, kann aber die mit Evidenz erkannte Wahrheit keineswegs er-

---

[1] A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 6. 89. II. S. 302. III. S. 4. 9. Perty, Anthropologische Vorträge S. 40. C. Vogt, Geolog. § 1579. ‚Das Maß der Wirkung war in verschiedener Zeit verschieden.' Cuvier, Disc. sur les révolut. du globe p. 27. 41. 88. 105. B. Cotta, Vorw. zu Lyells Geologie, Berlin 1857. A. Wagner, Geschichte der Urwelt, 1857.

[2] Münchener Gelehrte Anzeigen XXIII. 698.

[3] Fr. v. Kobell (Münch. Gelehrte Anzeig. XXI. 217). In ähnlicher Weise sprechen Schafhäutl (Festrede vom 25. Aug. 1843), A. Wagner a. a. O. Vorr., der ebds. (S. 19) das Urtheil Göthe's mittheilt. Andere Aeußerungen der Art bei Reusch a. a. O. S. 40 ff.

[4] I. Bd. 2. Abth. S. 131.

[5] Ep. 149 ad Marcell. Cf. Thom. C. gent. I. 7: Was man immer an Gründen gegen die Lehren des Glaubens vorbringt, beruht nur auf Wahrscheinlichkeiten oder Sophistik.

schüttern. Dieß gilt von jeder, nicht bloß von der religiösen Wahrheit[1]. Wir können ihn vielleicht jetzt noch nicht lösen, aber er muß und wird gelöst werden. ‚Was die von den Freigeistern vorgebrachten Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche anbetrifft,' sagt Euler[2], ‚welche sie in der heiligen Schrift anzutreffen vorgeben, so wird nicht undienlich sein, zuvörderst zu bemerken, daß sich keine so fest gegründete Wissenschaft findet, gegen welche nicht eben so wichtige und noch wichtigere Einwürfe gemacht werden könnten. Ja, es lassen sich darin solche scheinbare Widersprüche ausfinden, welche dem ersten Anblick nach unlöslich scheinen. Da man aber diese Wissenschaften bis auf ihre ersten Gründe untersuchen kann, so wird man in Stand gesetzt, dergleichen Schwierigkeiten völlig zu heben. Wenn man aber auch noch nicht vermögend wäre, dieses zu thun, so würden doch diese Wissenschaften nichts von ihrer Gewißheit verlieren. Warum sollte denn der heiligen Schrift durch ähnliche Einwendungen sogleich alles Ansehen benommen werden?' Man hatte gegen die biblische Erzählung mit der Geologie zugleich die Astronomie, Chronologie und Geschichte als Zeugen vorgeführt; die Einwürfe jener Zeit sind längst verschwunden, allein diejenigen waren im vollen Rechte, welche sie gleich zu Anfang verachteten, oder sie nur prüften, um die Lösung zu finden, nicht aber, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu gelangen.

[1] Beispiele gibt Maistre, Abendst. I. Bd. S. 241 ff.

[2] Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister §§ 39. 40. 44. Die schwächliche Halbheit Schleiermachers erklärt uns seine Worte, welche er im J. 1829 an Lücke schrieb (Theol. Studien und Kritik. II. 489): Mir ahndet, daß wir werden lernen müssen, uns ohne Vieles zu behelfen, was Viele noch gewohnt sind, als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie lange wird er sich halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen Niemand sich entziehen kann, gebildeten Weltanschauung?

Was aber Augustinus weiter bemerkt, das findet seine Anwendung auf jene, welche mit falsch verstandenen Bibelworten [1] gegen evident bewiesene Wahrheiten und Thatsachen kämpfen. ‚Wer einem augenscheinlichen Beweise das Ansehen der heiligen Schrift entgegenhält, der hält nicht diese, sondern seine falsche Deutung ihm entgegen.'

Ehe wir zur Betrachtung der biblischen Schöpfungsgeschichte vom Standpunkte der Naturwissenschaft übergehen, wollen wir zuerst in aller Kürze die kosmologischen Ergebnisse der Naturforscher zusammenstellen.

Die Grundvoraussetzung der seit Herschel und Laplace von den meisten Forschern angenommenen Theorie der Erdbildung ist der Satz: Der Erdkörper war im Anfange seines Daseins ein weit ausgedehnter Gasball, welcher bei allmählicher Verdichtung in Gluth gerieth und durch langsame Abkühlung in seine spätere Beschaffenheit überging [2] ... Das Chaos mit seiner uranfänglichen Gleichheit der Form war vielleicht auch der Materie nach ebenso indifferent; und erst als Temperaturunterschiede eintraten, bedingten diese ... ein Agiren der losgebundenen Substanzen auf einander nach den ihnen innewohnenden chemischen wie physikalischen Eigenschaften ... Von der concentrirten Masse strahlte ein intensiveres Licht, der Genosse hoher Temperaturen aus [3]. Die edeln und zugleich schwersten Metalle schieden sich zuerst aus und bildeten den festen Kern; die Erden oder Alkalien — Verbindung von Sauerstoff und Metall — bildeten bei der

[1] Wie die Gegner des Copernicanischen Systems in älterer, und in neuerer Zeit die Verfechter bestimmter politischer Doctrinen.

[2] Burmeister, Geschichte der Schöpfung 1. Aufl. S. 129 ff. Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß neuestens diese ganze Hypothese sehr erschüttert worden ist. Vgl. Ludwig, Handbuch der Geologie, 1861. Lyell, Geologie, 1857, S. 129. A. Wagner, Geschichte der Urwelt, 1857. Winkler, Island, 1861, S. 281 ff.

[3] Genes. 1, 3. (Anmerk. Burmeisters.)

heftigen Wärmeerzeugung während ihrer Verbindung eine flüssige Schlackenrinde über dem metallischen Kern. Mit zunehmender Abkühlung trat nach und nach die Erstarrung ein, während welcher die Krystallisation der Silicate — Verbindung von Kieselerde und Alkalien — vor sich ging. Im Gasraume, in welchem neben Wasser-, Sauer- und Stickstoff noch verschiedene Stoffe sich befanden, verdichteten sich die Dämpfe, sanken herab; an der Rinde erwärmt, erhoben sie sich wieder und so ward auf Kosten des weiter erkaltenden peripherischen Theils der Erdrinde durch dieses Spiel des Aufsteigens und Sinkens eine ziemlich gleichmäßige Temperatur hergestellt. In Folge der Erkaltung und Verdichtung der Massen zogen sich diese zusammen, und bildeten Spalten und Schlünde, eine feurig-flüssige Masse aus dem Innern trat in sie ein, hob die Ränder empor und erstarrte. Mit der fortschreitenden Erstarrung fiel der Wasserdunst in den untersten Schichten des Gasraumes nieder und bildete ein dampfendes Urmeer. Indem das Wasser und schon die heißen Dämpfe mit der Erdrinde in Berührung kamen, verwitterte diese; es bildeten sich Stoffe, die vom Meere aufgenommen und schichtweise abgesetzt wurden. Dieser Proceß wiederholte sich verschiedentlich; immer mehr sank die Temperatur. Zuerst bewirkte die Wärmeausstrahlung der hervorbrechenden glühenden Massen ein tropisches Klima, das sich gleichmäßig über die Erde ausbreitete; allgemach erreichte jedoch die Erde den gegenwärtigen Punkt der Ausgleichung, wo sie ebenso viel Wärme ausstrahlt, als sie von der Sonne wieder empfängt.

So entstand in Millionen von Jahren (?) die gegenwärtige Erdrinde; das Innere ist feurig-flüssiger Kern. Neben den emporgehobenen krystallinischen Massen (Urgebirg — Granit, Porphyr, Syenit, Basalt) bildeten sich die schichtenweise abgesetzten Niederschläge in einer bestimmten Folge[1].

[1] Uebergangsformation — Primäre Flötzgebilde — Secundäre Flötzgebilde — Tertiärformation — Diluvialformation — Alluvium.

Bezüglich des Lebens auf der Erde nimmt Burmeister[1] drei Hauptperioden an: die mythische, in welcher die Hitze und Finsterniß (als der glühende Fluß im Innern kein Licht mehr ausstrahlen konnte) alles organische Leben unmöglich machte; die zweite Periode, in welcher die Erde nach ihren wesentlichen Verhältnissen vollendet war, theilt er in drei Abschnitte; der Ocean war von Organismen bevölkert und die Inseln in ihm hatten sich mit Vegetation bekleidet, aber noch waren keine luftathmenden Thiere vorhanden. Dann entstanden die ersten Amphibien, und endlich mit der Bildung der Tertiärschichten die Säugethiere. Die dritte und letzte Periode tritt ein mit dem Zonenunterschiede und dem ersten Erscheinen der Menschen auf der Erde nach der Diluvialepoche.

Daß diese Darstellung, welche die Erdbildung auf Grund der in ihr nach bestimmten Gesetzen thätigen Kräfte zu erklären sucht, in keiner Weise das Dasein Gottes als erster Ursache, Schöpfers des Urstoffes, obersten Princips und Regulators aller Bewegung und Entwicklung ausschließt, vielmehr einschließt, bedarf keiner Erinnerung[2]; sie steht aber

---

[1] A. a. O. S. 270 ff. Auch hier vergesse man nicht, daß, wie die Geologie, so auch ‚die Paläontologie noch eine sehr junge Wissenschaft ist, deren Principien erst seit einigen Jahren festgestellt werden konnten'. Vogt (Geologie 1854. II. S. 382), und daß wir uns nach Lyell (Geologie 1858. II. S. 267) erst auf der Schwelle der Forschung befinden, namentlich in Bezug auf die Reihenfolge der organischen Wesen (Natürl. Geschichte der Schöpfung S. 51). Vgl. Reusch a. a. O. S. 261.

[2] Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 142 ff. ‚On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles, qui la régissent et qui conservent une régularité éternelle; mais il a fallu impulsion première, qui a tout ordonné pour une inépuisable série des temps.' Barthélemy Saint-Hilaire (Journal des Sav. 1862, p. 607). Selbst Cotta sagt: ‚Der erste Ursprung der Erdmasse ist ein unlösbares Räthsel, bei dem wir nur an die unerforschliche Macht eines Schöpfers appelliren können.' Vgl. A. Wagner a. a. O. S. 170.

auch ebenso wenig im Gegensatz zur biblischen Geogonie. Nach dieser sind sämmtliche Gebilde im Verlaufe einer gewissen Zeit mit bestimmten Abschnitten und Uebergängen durch Gottes schöpferische Thätigkeit hervorgebracht worden. Der Abschnitte waren im Ganzen sieben, mit der darauffolgenden Periode der Ruhe — eine Gotteswoche. Wie lange diese Abschnitte währten, die ‚Tage' dieser Gotteswoche vermag die Geologie nicht zu bestimmen und hat die Bibel nicht angezeigt; wir wissen aber, tausend Jahre sind vor Gott wie der gestrige Tag [1]. Daß wenigstens die ersten drei Tage der Schöpfungswoche nicht als gemeine, astronomische Tage, sondern als prophetische Tage zu denken sind, erhellt schon daraus, daß erst vom vierten Tage Sonne und Mond, die Bedingung des Tag- und Nachtlebens dieser Erde, erscheinen, was schon Augustinus [2] bemerkt hat. Auch der Deutung der übrigen drei Tage als prophetischer Tage, d. i. längerer Perioden, steht von Seiten der heiligen Schrift nichts im Wege, da der siebente Tag, der Ruhetag Gottes, nicht einen Tag von vierundzwanzig Stunden bezeichnen kann, und der Sprachgebrauch das Wort ‚Tag' auf längere, durch besondere Ereignisse ausgezeichnete und begrenzte Perioden anwendet [3].

[1] Ps. 89, 4. [2] De civ. Dei XI. 7.

[3] So Genes. 2, 4: ‚Am Tage, da Gott machte die Erde und den Himmel.' Hier erscheint demnach die ganze Schöpfungszeit, die in sechs Tage gegliedert ist, als ein Tag. So ist auch der ‚Tag des Herrn', wie ihn die Propheten (Joel 2, 11. 31. Sophonias 1, 7. 9. 14) verkünden, kein astronomischer Tag. Die Siebenzahl, ‚Gotteswoche', ist es, wie Reusch (a. a. O. S. 138) mit Haneberg (Geschichte der bibl. Offenb. 2. Aufl. S. 13) richtig bemerkt, worauf der Nachdruck liegt, nicht auf der Länge oder Kürze der einzelnen Abschnitte. Die Formel am Schlusse jedes Tages: ‚Und es ward Abend und es ward Morgen', kann nicht dem entgegengehalten werden. Denn sie wird auch bei den drei ersten Tagen gebraucht, wo weder Sonnen-Untergang noch -Aufgang war. Sie bezeichnet demnach, wie schon Augustinus bemerkt hat, den Abschluß der einen, den Beginn der

Betrachten wir nun die ſechs Bildungsperioden der Erde, nach der Darſtellung der heiligen Schrift, vom Standpunkt des Naturforſchers, ſo ſtellt ſich uns mit dem erſten Tage die Lichtperiode dar. Man könnte ſie auch die chemiſche nennen, indem die Elementar-Atome in gegenſeitige Verbin-

---

folgenden Periode. ‚In jenen Tagen, da Alles geſchaffen wurde, nahm ich Abend als den Abſchluß der geſchaffenen, Morgen als den Anfang der neu zu ſchaffenden Creatur,‘ ſagt er (De Genes. ad lit. IV. 18). Cf. Petav. De opif. sex dier. I. 5. Welchen weiten Spielraum jedoch die Kirche den Auslegern ließ, beweist gerade die Deutung des Hexaëmeron durch Auguſtinus, der in der Reihenfolge der Tage nur eine äußere Einkleidung des Schöpfungsberichtes erblickt (Civ. Dei XI. 30), ohne daß ſeine Meinung von den kirchlichen Schriftſtellern als theologiſch tadelnswerth wäre bezeichnet worden. Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. LXXIV. Art. 2. Suarez, De oper. sex dier. Tract. I. c. 10—12 (wo er auch die Meinungen Cajetan's und Melchior Canus', die nur einen Tag annehmen, aufführt: Saepe etiam dies accipitur pro indefinito). Doch gilt auch hier das Wort des hl. Auguſtinus (l. c. 28): Neque enim ita haec confirmo, ut aliam sententiam, quae proponenda sit, inveniri non posse contendam. In neueſter Zeit hat ſich eine neue, die ſogenannte ideale Auffaſſung geltend zu machen geſucht. Es ſollen nur ſechs logiſch von einander zu unterſcheidende Hauptmomente, ſechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Ideen hervortreten. Die einzelnen Tage brauchen dann nicht als ebenſo viele abgeſchloſſene, aufeinander folgende Perioden angeſehen zu werden. Die einzelnen Tage können chronologiſch theilweiſe oder auch ganz gleichzeitig verlaufen ſein; ſie werden uns aber darum als abgeſchloſſene Werke eines Tages vorgeſtellt, weil jedes derſelben ein beſonderes Moment in der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes bildete. Sie werden uns als ein fortlaufendes Hexaëmeron dargeſtellt, zunächſt mit Rückſicht auf die in denſelben herrſchende logiſche Ordnung, dann aber auch darum, weil die folgenden Werke von den vorhergehenden bedingt ſind. — Dagegen ſpricht jedoch der eine Umſtand ſchon, daß der Sabbat von Gott eingeſetzt iſt, nicht deßwegen, weil er den Schöpfungsact dem Menſchen in der Form eines Sechstagewerkes geoffenbart hat, ſondern weil die Schöpfung wirklich ein Sechstagewerk war; vgl. von Hummelauer, Der Moſaiſche Schöpfungsbericht. 1877. S. 111.

dung traten, und mit jeder neuen Verbindung Wärme und Licht sich mehrte. Licht und Wärme (Magnetismus — Elektricität) sind die allgemeinen Erscheinungen bei aller elementaren Thätigkeit, Bedingung alles organischen Lebens. Mit dem zweiten Tage beginnt die Periode der Atmosphäre, die Bildung des Aetherhimmels; sie scheidet ‚die unteren Wasser von den oberen', indem sie durch ihren Druck das Wasser der Erde niederhält, und die Wolken über ihr schweben läßt. ‚Mir scheint das Verhältniß so gedacht werden zu müssen: Sobald auf der Erde und in dem sie umgebenden Raume jene erste Gluth in Folge der chemischen Licht- und Wärmeentwicklung nachließ, fiel auch eine ungeheure Menge Wasser herab, welches früher die Erde mit einem dichten Nebel umhüllt hatte. Es blieb jedoch eine Menge tropfbarflüssiger Wasserdämpfe in den höheren Regionen noch zurück, weil dort die Kälte größer war. Diese bildeten einen Nebelkreis um die Erde, der durch die durchsichtige Atmosphäre von dem Wasser auf der Erde getrennt war.'[1] Indem jetzt bei der allmähligen Abkühlung die festen unorganischen Körper sich bildeten, so können wir diese Periode auch die der Krystallisation nennen.

Die dritte Periode ist die Periode der Vegetation; sie umschließt eine zweifache göttliche Thätigkeit, die aber Einen Zweck verfolgt — die Scheidung von Land und Meer und die Bekleidung jenes mit dem Grün der Pflanze. Die Schrift sagt jedoch nicht, daß Alles, was jetzt Festland ist, sich am dritten Tage aus dem Gewässer emporgehoben habe[2]; nach den Beobachtungen der Geologen fanden selbst nach der Periode der Thierschöpfung noch solche Erhebungen statt in Folge ge-

---

[1] Pianciani, In histor. creat. Mosaic. comment. Deutsch Regensburg 1854, S. 131. Cf. Civ. Cattol. Cosmogon. natur. compar. coll. Gen. Ser. IV. Vol. 1. p. 150 ff.

[2] Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 118.

waltsamer Eruptionen[1], die ganze Geschlechter von Thieren begruben. ‚Die Erde war mit einer Unzahl von Pflanzen bedeckt, aber ihre Mannigfaltigkeit war nicht groß; kein Säugethier, kein Vogel belebte diese dichten Wälder.‘[2] Der Riesenvegetation dieser Periode genügte der bleiche, brütend warme Schein[3]; die Temperatur mußte höher und gleichmäßiger gewesen sein, wie die Fülle von baumartigen Farrenkräutern beweist, wie sie selbst unter den Tropen nicht mehr vorkommen.

Hiemit ist die Bildung der Erde als eines selbständigen Weltkörpers vollendet. Der vierte Tag regelt das Verhältniß der Erde zu andern Himmelskörpern. Der Erde erscheinen jetzt Sonne, Mond und Sterne. Halten wir nur immer die Aufgabe der biblischen Urkunde fest, so wird uns klar, warum sie uns nicht berichtet, was die Gestirne an sich sind, und wann sie als solche geschaffen wurden, sondern wir erfahren nur, was sie für die Erde und den Menschen sind. Sonne, Mond und Sterne sind Gottes Geschöpf[4], und sollen ‚scheiden Tag und Nacht, zu Zeichen sein und zu Zeiten‘. So lange jener Nebelgürtel die Erde umgab, waren sie noch nicht erschienen. Wir können uns das Werk des vierten Tages

---

[1] Lehrt die Schrift den Vulkanismus oder ‚Neptunismus‘? Keines von beiden Systemen, weder hier noch Ps. 103, 3 ff.; ihre Aufgabe stellt sie über diese Gegensätze. ‚Jene,‘ sagt Buckland (a. a. O. S. 14), ‚welche in der Bibel eine ausführliche Geschichte der geologischen Erscheinungen suchen, haben eine ungegründete Erwartung, da dieses Buch nur zum Führer im religiösen Glauben bestimmt ist.‘

[2] Brogniart, Considérat. sur la nat. des végét., qui ont couvert la superficie de la terre aux diverses époques de sa formation. Instit. des scienc. Paris, Tom. XVI. p. 428.

[3] Strauß hätte sich daher durch Burmeister eines Besseren belehren lassen können, wenn nach ihm (Glaubenslehre I. S. 622) ‚die neuere Astronomie es verkehrt findet, daß schon Scheidung der Elemente und Vegetation auf der Erde ohne Sonne sollte stattgefunden haben‘.

[4] Deuteron. 4, 19.

als Folge eines allmählichen Vorganges oder als Wirkung einer gewaltigen Katastrophe vorstellen, welche eine bedeutende Veränderung in der Atmosphäre hervorrief[1].

Die fünfte Periode ist die Periode des animalischen Lebens. Die kosmischen Bedingungen waren gegeben; die Atmosphäre, vordem mit einem Uebermaß von Kohlensäure geschwängert[2], war gereinigt, die Temperatur gemäßigt und die Sonne goß aus ihr wohlthätiges Licht. Nach und auf Grund des Processes der allgemein chemisch-physikalischen Kräfte, nach den niederen Organismen des Pflanzenlebens, welches jenen in sich schließt, tritt die Thierwelt ein, die von der Pflanze sich nährt und das organische (vegetative) Leben der Pflanze mit dem höheren Vermögen der Empfindung (sensitiven) und willkürlichen Bewegung (locomotiven) verbindet[3]. Moses gebraucht bezüglich ihrer Hervorbringung das Wort ‚Schaffen', um die Thierseele als ein über- und immaterielles Princip zu bezeichnen, dem Grundsatze gemäß, der seit Harvey unerschüttert feststeht: Omne vivum ex ovo, wohl auch um dem Thiercultus Aegyptens[4] gegenüber ihren creatürlichen Charakter zu betonen. Die Eintheilung in schwimmende, fliegende, kriechende und gehende (vierfüßige) Thiere ist die dem Hebräer geläufige, einfachste und allgemein verständliche[5].

---

[1] Die Frage, ob Sonne, Mond und Sterne erst nach der Erde erschaffen wurden, oder ob sie vor der Erde in völlig ausgebildetem Zustande sich bereits befanden, oder ob ihre Ausbildung gleichzeitig mit der Erde vor sich ging — darüber entscheidet die Bibel nicht. Aus ihr erhellt nur, daß von hier an sie in ein bestimmtes bleibendes Verhältniß zur Erde traten, und der Gegensatz von solarischer und planetarischer Polarität sich bilden konnte. So widerlegen sich von selbst die angeblichen Widersprüche der Bibel mit der Wissenschaft, wie sie Strauß aufzählt (a. a. O.).

[2] Brogniart a. a. O. Burmeister a. a. O. S. 409.

[3] Burmeister a. a. O. S. 290. 410.

[4] Vgl. Exod. 32. Weish. 11, 18 ff.

[5] Genes. 9, 2. Levit. 11, 46. Deuteron. 4, 17. 18. 3 Kön. 4, 33.

Die von der heiligen Schrift angegebene Reihenfolge der Schöpfungen ist jene, wie sie die Wissenschaft der Natur der Sache nach fordert und die Erfahrung mit großer Wahrscheinlichkeit beweist. ‚Eine üppige Vegetation ist an eine Kohlensäure im Ueberfluß darbietende Atmosphäre gebunden; noch jetzt hauchen alle vulkanischen Gegenden Kohlensäure aus. Eine solche Atmosphäre wird aber den Luft athmenden Thieren höchst nachtheilig, woraus sich dann der Mangel an Landthieren sehr leicht erklärt. Nur Amphibien mochten in einer solchen Atmosphäre gedeihen können.‘

Für die im Wasser lebenden Thiere war die Einwirkung der Atmosphäre minder schädlich . . . Es mochten diese Geschöpfe erst entstanden sein, als durch große Massen von Vegetabilien die Atmosphäre mehr gereinigt war[1]; denn eine Entstehung derselben vor aller Vegetation ist schon deßhalb unmöglich, weil alle Thiere der Vegetabilien zu ihrer Existenz bedürfen und keine organische Materie unmittelbar aus den Elementen bilden können, wie die Pflanzen. Fressen also gleich viele Thiere andere Thiere, so fressen doch diese zuletzt immer Pflanzen; und ‚das Thier, als Begriff aufgefaßt, nimmt nichts in seine Substanz auf, was nicht schon in irgend einer Form als organische Materie existirt hat. *Daher kann auch in der ältesten Schöpfungsperiode kein thierischer Organismus vor vegetabilischem gelebt haben*, wenn es gleich denkbar ist, daß beide in kurzen Pausen nach einander entstanden‘[2]. Dasselbe bezeugen die Ergebnisse der Geologie. ‚Die organische Schöpfung be-

‚Von den Thieren,‘ bemerkt Cicero (De natur. deorum II. 122), ‚suchen einige gehend, andere kriechend, andere schwimmend, andere fliegend ihre Nahrung.‘ Cf. Qu. Tusc. V. 13.

[1] Ebenso spricht Ampère bei Bertrand, Lettres sur les révolutions du globe p. 316.

[2] Burmeister a. a. O. S. 409 ff. Vgl. Joh. Müller, Handbuch der Physiolog. 4. Aufl. I. S. 36. 44.

gann mit dem Pflanzenreiche, diesem folgte das Thierreich, und zwar zunächst nur Wasserthiere, dann die Landthiere, besonders die Säugethiere und zuletzt der Mensch.'[1] ‚Aus den physischen Thatsachen erhellt ebenso gut wie aus der Schöpfungsgeschichte, daß das Leben auf der Erde mit den einfachsten Wesen begonnen habe, und daß die Pflanzen am Anfange nicht allein zahlreicher vorhanden waren als die Thiere, sondern auch, daß die Pflanzenarten des Festlandes lange vor dem größten Theil der Thiere, welche dort leben, erschienen sind.'[2]

Man unterscheidet nach der gemeinsamen Annahme der neuesten Fachmänner: 1) die primären Flötzgebirge, und hier a) die paläozoische Gruppe, in welcher noch keine Versteinerungen vorkommen, b) die Kohlengruppe mit ihren zahlreichen aufgehäuften Lagen verkohlter Pflanzensubstanz, und c) das sogenannte Perm'sche System, das die ersten Spuren luftathmender Rückgratthiere (einer Eidechsenform) enthält. 2) Die secundären Flötzgebirge (mesozoische Periode), die bestehen a) aus der sogenannten Triasgruppe, b) aus den drei Schichten des Jurakalks, von denen die erste (Lias) eigenthümliche Organismen enthält (Belemniten, Ammoniten, Ichthyosauren), und c) aus der Kreideformation. 3) Die Tertiärformation (känozoische Periode, mit der Unterabtheilung der eocänen, miocänen und pliocänen Zeit), deren Schichten sich durch die Menge der in ihnen versteinerten Organismen und deren Aehnlichkeit mit dem jetzigen Geschlechte auszeichnen. 4) Die Diluvialformation[3]. Endlich das Alluvium, das sich durch

---

[1] F. Pfaff, Schöpfungsgesch. S. 615.

[2] Marcel des Serres, De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques, deutsch von Steck 1841, S. 161.

[3] Vgl. Lyell, Elem. der Geologie, deutsch von Hartmann, Weimar 1839, S. 178 ff. Petzold, Geolog. 2. Aufl. Leipzig 1845, S. 49 ff. 283 ff. Burmeister a. a. O. S. 187 ff. Ulrici a. a. O. S. 276. Doch spricht selbst Lyell die Ueberzeugung aus, die

partielle Ueberschwemmung in der geschichtlichen Zeit gebildet hat. So lehrt uns denn die Geognosie: 1) alsbald nach der ersten Scheidung von Meer und Festland das Auftreten einer Riesenvegetation. 2) In der Periode der wiederholten Hebungen und Senkungen ein massenhaftes Auftreten der Wasser- und kriechenden Thiere, und daneben ein Auftreten der Vögel. Daß die Gerippe der Vögel sich nicht so gut erhalten konnten als die der Eidechsen und Muschelschalen, ist begreiflich. Die Vögel, auf dem trockenen Festlande lebend, verwesten. Die Wasserthiere lebten im Wasser oder Schlamm, und wurden alsbald im Schlamme begraben, vom Schlamme durchdrungen und so durch Versteinerung erhalten. Schon in der Triasformation in Connecticut (bunter Sandstein, Muschelkalk und Keuper) hat man Fußspuren von riesengroßen straußenartigen Vögeln gefunden. In der sogenannten Wealdenformation (zwischen Jura und Kreide) hat man Knochen von Sumpfvögeln, in der Kreideformation Reste von Vögeln überhaupt gefunden[1]. Vereinzelte Spuren von Säugethieren kommen schon im Jura vor; eine fertige Welt von diesen begegnet uns in der Molasse (zweiten Tertiärformation). Die Periode, in welcher die Welt der Säugethiere geschaffen wurde, scheidet sich von jener der Steinkohle (Vegetation) und des Muschelkalkes und Jura (Fische und Amphibien) klar und deutlich als eine Hauptepoche. Wenn wir erwägen, daß die in der Kohlenformation vorkommenden Pflanzenarten in allen Zonen der Erde die nämlichen sind, demnach ein klimatischer Unterschied nicht bestand[2], daß dagegen in der Trias- und Jura-

Wissenschaft befinde sich erst auf der Schwelle der Forschung, und werde wiederholt in der Lage sein, ihre früheren Aufstellungen zu modificiren. Vgl. Reusch a. a. O. 2. Aufl. S. 218.

[1] Vgl.-Ebrard, der Glaube an die heilige Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. Königsberg, 1861, S. 65.

[2] Burmeister a. a. O. S. 272 ff. Brogniart a. a. O. Marcel des Serres a. a. O.

formation die Spuren klimatiſcher Unterſchiede eintraten[1], ſo ſchiebt ſich in der Naturforſchung wie in der Bibel zwiſchen die Kohlenperiode (Geneſ. 1, 9—13) und jene der ſecundären Flötzformation (Geneſ. 1, 20—23) die kosmiſch-planetare Vollendung unſerer Erde ein. Wenn auch nach Einigen[2] gewiſſe verloren gegangene Arten von Kruſtenthieren,

---

[1] Burmeiſter a. a. O. S. 282 ff.

[2] Buckland a. a. O. S. 17. Quenſtedt, Epoch. d. Nat. Tübingen 1860, S. 39 ff. A. Wagner a. a. O. S. 195 ff. Naumann a. a. O. II. 213 ff. Boſizio (Das Hexaëmeron und die Geologie. Mainz 1865) verlegt neben anderen Gründen, um der erwähnten Schwierigkeit auszuweichen, mit K. Ammer, Keil, Veith und den älteren heidniſchen wie chriſtlichen Schriftſtellern (Apulejus, De mag. c. 41 p. 534. Tertullian. De pallio c. 2. Euseb. Chronic. Clem. I. p. 62. Eustath. In hexaëm. p. 49. August. Civ. Dei XV. 9) die Bildung der Foſſilien in die Zeit nach der vollendeten Erdſchöpfung als Wirkung der Sündfluth und anderer Elementarereigniſſe. Nach ihm ſollen die Ergebniſſe der Geologie bezüglich der Folgenreihe der Schichten und Petrefacten als vollſtändig unhaltbar ſich erweiſen. Daß auch wir nicht blindlings den Hypotheſen der Geologen zuſchwören, iſt bereits hinlänglich dargethan worden (vgl. Naumann a. a. O. II. 17 ff.). Die Anſchauung Boſizio's aber zu der unſerigen zu machen, können wir uns ſo lange nicht entſchließen, als ſeine Beweisführung weſentlich nur auf drei Namen ruht: Volger, Meyer und Bronn. Während jener vereinzelt ſteht und wenig Anſehen in der Geologie genießt, iſt dieſer nur durch ſeine Arbeiten über die Wirbelthiere ausgezeichnet. Bronn dagegen hält das Grundprincip der Reihenfolge feſt, und läßt es nur durch die Exiſtentialverhältniſſe modificirt erſcheinen, wie auch W. Hamilton, auf den Bianciani (Civ. Catt. a. a. O.) ſich beruft. Kutorga endlich gibt gar keine Beweiſe. Außerdem müßte Boſizio beweiſen, erſtens, daß der Grundſatz Lyell's, dieſelben Geſetze hätten von Anbeginn und in derſelben Weiſe gewirkt, wie jetzt, falſch ſei; ſodann daß die Reihenfolge der Schichten und der eingelagerten Foſſilien rein willkürlich erſonnen ſei; drittens, daß auch Thiere aus der Zeit des Menſchen und ſelbſt Menſchen mit den Reſten früherer Perioden ſich finden; endlich muß er irgendwie die Möglichkeit vor-

die nicht mehr bestehende Familie der Trilobiten in derselben Abtheilung der untersten Uebergangsschichte zugleich mit den ersten Seepflanzenorganismen vorkommen, so folgt hieraus doch noch nicht eine Priorität des Thieres vor der Pflanze. Es folgt aber auch nicht aus dem Nebeneinander-Gelagertsein eine gleichzeitige Bildung, da nach dem von Burmeister und Müller aufgestellten Principe das Thier an die Pflanze angewiesen ist, die Entwicklung demnach nur eine stufenweise aufsteigende sein kann. Aus der sehr feinen, erdigen Beschaffenheit und dem höchst regelmäßigen Absatz der Schichten (der Grauwackengruppe, zur paläozoischen Gruppe gehörig) hat man auf einen ruhigen, wenig bewegten Ocean, der sie bildete, geschlossen. Daß in ihm zugleich große Massen verbrannter vegetabilischer Substanzen enthalten waren, zeigt das ausgedehnte Vorkommen von Kohle und Bitumen als Farbenmittel der Grauwackenglieder an. So wäre denn schon vor ihrer Bildung eine reiche Organisation und ein für Gewächse wirthlicher Boden auf der Erde anzunehmen [1].

---

stellig machen, wie in so kurzer Zeit sämmtliche geschichteten Formationen, namentlich die Steinkohlenlager mit ihren Zwischenmitteln sich bilden konnten.

[1] Burmeister a. a. O. S. 198. Vom biblischen Standpunkt aus betrachtet verschwinden diese wenigen, dem Hebräer ebenso wie die Infusorien unbekannten Krustenthiere gegenüber dem massenhaften Auftreten der Pflanzenwelt auf dem festen Land in der Kohlenperiode (dritter Tag), und der Thierwelt (fünfter und sechster Tag) der secundären und tertiären Formation. A. Wagner nach Buckland nimmt an (a. a. O. I. S. 507), daß am dritten Tage die Bildung des Erdkörpers und der Gebirge bereits vollendet war; die in ihnen beschlossenen Pflanzen- und Thierorganismen stünden außer aller Beziehung zu dem gegenwärtigen organischen Bestand; die in der Bibel erwähnte Pflanzen- und Thierwelt sei daher eine jüngere, von jener, die wir nur im fossilen Zustande finden, ganz verschiedene. Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes. Basel 1861, S. 584 ff. ‚In conchiusione,' sagt Pianciani (Civ. Catt. Ser. IV. Vol. II. p. 307): ‚1) La

Es iſt wahrſcheinlich, daß der Periode der Thierſchöpfung eine große Kataſtrophe vorausging und eine noch größere folgte; Lager wurden gehoben, und es entſtand Land, wo früher Meer war, Schlammausbrüche aus den Tiefen des Meeres vernichteten unzählige lebende Weſen, ja ganze Gattungen; neue Arten wurden geſchaffen. Für den Geſtaltungsproceß der Erdoberfläche (die Bildung der foſſilienhaltigen Erdſchichten) iſt jenſeits des dritten Tages bis zur Schöpfung des Menſchen voller Raum, und es ſteht nichts im Wege, anzunehmen, daß er mit Kataſtrophen verbunden war, welche die Pflanzenſchöpfung des dritten und die Thierſchöpfung des fünften und ſechsten Tages durchbrachen und ganze Generationen verſchlangen. Denn ‚die Werke der einzelnen Schöpfungstage ſind nur grundlegend, der dadurch eingeleitete Proceß des Werdens erſtreckt ſich über ſie hinaus‘ [1]. Als allgemeines Geſetz der Schöpfungsperioden tritt aber dieß hervor, daß

proposizione generale: il regno animale è anteriore al vegetabile, è assurda; dacchè le piante acquatiche debbono essere almeno contemporanee agli animali acquatici, e così le piante terrestri agli animali terrestri. 2) Non è finora accertato, benchè sia verisimile, che le piante marine precedessero le terrestri; nè è dimostrato, che queste fossero posteriori agli animali marini degli classi inferiori, nè mancano ragioni probabili tratte dai fatti e dall' analogia a favore della contraddittoria asserzione. 3) Non è verisimile, che gli animali vertebrati sieno anteriori o ancora contemporanei alle piante anche terrestri.

Al più potrebbe ammettersi che sieno stati a un dipresso contemporanei, e precedenti agli altri esseri de' due regni, l' apparire delle infime piante (alghe ecc.) e dell' infima provincia del regno animale, quella detta de' radiati, i quali s' allontanono al tutto della forma degli animali più elevati e più conosciuti; e quei della classe de' polipi più rassomigliano, per la forma, la immobilità e la carenza di organi di locomozione, alle piante che agli animali, e per vegetabili erano ritenuti dagli antichi naturalisti.‘

[1] Delitzſch a. a. O. S. 110. 118.

die lebenden Wesen auf der Erde im umgekehrten Verhältnisse ihres Baues aufeinander gefolgt sind [1].

Der sechste Tag endlich bezeichnet die Periode der Intelligenz, der Bildung der vollkommeneren Thiere und der Schöpfung des Menschen. Die kosmischen Kräfte schaffen und wirken in den Höhen wie in den tiefen verborgenen Klüften der Erde; das Land hat sich mit einer zahllosen Pflanzenwelt umkleidet; die Thierwelt lebt und webt unter dem Himmel wie in den Abgründen der Gewässer. Nun tritt die höchste Schöpfungsstufe, die erhabenste Lebensform in Gottes sichtbarer Schöpfung auf — der Mensch, das intelligente, freie Ebenbild Gottes. Er ist der Mikrokosmos, der Repräsentant aller bisherigen Lebensstufen, in dem alle Kraft und Thätigkeit der vorausgehenden Daseinsformen gipfelt. Nach der einen Seite gehört er der Erde an, und alle Existenzweisen finden sich in ihm wieder; denn er hat das Dasein mit dem Stoffe, das vegetative Leben mit der Pflanze, die Empfindung mit dem Thiere gemein [2]; aber nach der andern Seite seines Wesens ist er überirdischer Herkunft, göttlichen Geschlechtes und darum erhaben über alle irdische Natur, ihr König und ihr Herr, Priester und Mittler [3].

Eine letzte Frage übrigt noch zu beantworten. Woher stammt der mosaische Bericht? Hätten auch die Hauptmomente desselben ihre Bestätigung durch die Wissenschaft noch nicht gefunden, so beweisen doch die Sagen der Völker über die

---

[1] Marcel des Serres a. a. O. S. 131. Cf. Thom. Aquin. Summ. I. Qu. LXXII. Art. 1.

[2] (Pseudo-) Augustini Serm. XXVII. in verb. apost. Greg. M. in Job. VI. 16. Lactant. Ir. Dei c. XIV.: Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque coelestium.

[3] Einigungspunkt des Universums (σύνδεσμον ἁπάντων) nennt deßwegen Theodoret (Qu. XX. in Genes.) den Menschen, „κόσμον δεύτερον". Gregor. von Naz. (Orat. XXXVIII. Carm. II. 86).

Schöpfung der Welt hinreichend, daß der biblischen Darstellung ein historischer Kern zu Grunde liegen muß, aus dem die wesentliche Uebereinstimmung der Völkersagen auf allen Punkten der Erde trotz aller nationalen und religiösen Differenz allein ihre Erklärung findet. Schon hiermit ist jene Ansicht gründlich widerlegt, welche in der biblischen Erzählung nichts sehen will als eine Dichtung, oder das Product subjectiver Reflexion und Weltanschauung. Da sie aber auch die Schilderung eines Augenzeugen nicht sein kann, so muß ihr Ursprung im göttlichen Geiste gesucht werden. Gerade die so auffallende Uebereinstimmung der kosmogonischen Sagen sowohl unter sich als mit der Darstellung der heiligen Schrift in minder wesentlichen Einzelheiten berechtigt uns zu dem Schlusse, daß eine gemeinsame Quelle in der Urtradition[1] floß, aus welcher die Völker schöpften, eine Uroffenbarung, die dem Haupte des Menschengeschlechtes geworden. Was sie hier erfuhren über den Ursprung der Welt und ihres Geschlechtes, das nahmen sie mit sich hinaus als ihr Erbe und als die Erinnerung an ihre Heimath bei ihren Wanderungen über die Erde. Wenngleich vielfach entstellt, mißverstanden und national gefärbt[2], bilden diese Sagen nur die wunder-

[1] Cf. Calmet in Genes. I. 1. Jahn, Einl. in d. A. B. II. S. 134.

[2] Nach der etruscischen Kosmogonie schuf Gott die Welt in sechs Perioden von je tausend Jahren (vgl. Suidas unter Τυρρηνία); nach dem Zend-Aveſta schafft Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Perioden (Kleuker, Zend-Aveſta 3. Thl., S. 53); die babylonische Kosmogonie bei Berosus (Syncelli Chronogr. ed. Bonn. I. 28) und besonders die phönikische bei Sanchuniathon (Fragm. ed. Orelli p. 9 seqq.) lassen alle Dinge vom Geist (Kolpia) und dem Chaos (Baau = בהו) ausgehen. Die neuentdeckten Keilinschriften, besonders nach der Entzifferung durch G. Smith (Assyrian Discoveries; an account of explorations and discoveries on the site of Niniveh. Lond. 1875. The Chaldean account of Genesis. Lond. 1876), stellen in dem assyrisch-chaldäischen

bare Variation zu dem einen großen Grundgedanken, welcher am reinſten floß in dem Stamme, welchem Moſes angehörte. Ihm und dem göttlichen Geiſte, unter deſſen Leitung er niederſchrieb, verdanken wir demnach dieſe erſten Kapitel der Geneſis, welche die tiefen und unerſchütterlichen Grundlagen geworden ſind, auf denen alles Licht unſeres Geiſtes, alle Hoffnung unſeres Lebens, alle Bildung und Geſittung, die geſammte chriſtliche Weltordnung ruht.

Wir können unſere gegenwärtige Darſtellung nicht ſchließen, ohne ein Wort des ſeligen Faber anzuführen[1]:

‚Kein Anblick kann für den wahren Theologen reizender ſein, als die Rieſenſchritte der wiſſenſchaftlichen Entdeckungen und die kühnen Methoden wiſſenſchaftlicher Forſchungen zu betrachten. Er hat nichts für ſeinen Glauben zu fürchten, außer eine gewiſſe Verlegenheit, die gerade aus dem Reichthume der Beweiſe entſteht, welche ſo viele neue Entdeckungen unaufhörlich zu ſeiner Verfügung ſtellen, um ihn zu vertheidigen. Nichts kann engherziger, gemeiner und einfältiger ſein, als die Idee eines Gegenſatzes zwiſchen Wiſſenſchaft und Religion. Allerdings haben einige Wiſſenſchaften in ihren erſten Entwicklungsperioden die Köpfe derjenigen verwirrt, die aus ihren Quellen tranken, und unverdaute Theorien, die mit den Lehren des Glaubens unvereinbar ſind, waren das

---

Schöpfungsbericht eine Uebereinſtimmung mit der bibliſchen Erzählung in den weſentlichen Zügen dar. Das Geſetzbuch Manu's und das Epos Mahabhârata erzählen, daß Gott zuerſt das Waſſer ſchuf und dieſes befruchtete, und daß der Same zum Ei wurde, welches dann Brahma, darin innerweltlich geworden, ſpaltete (v. Bohlen, das alte Indien. 1. Thl. S. 155). Aehnliches berichtet die ägyptiſche Mythe (Creuzer, Symbolik I. S. 311); bei den Chineſen (Mémoires concern. les Chinois. T. I. p. 99) und Japaneſen (Stuhr, Religionsſyſteme des Orients S. 38 ff.) kehrt die Vorſtellung vom Weltei wieder; die ſiebentägige Schöpfungswoche bei den afrikaniſchen und amerikaniſchen Völkern (Ewald, Alterthümer 2. Aufl. S. 111).

[1] Das allerheiligſte Altarsſacrament S. 340.

Resultat; alle diese wurden am Ende nur neue und schlagendere Beweise für die göttliche und unwandelbare Wahrheit unseres heiligen Glaubens. Denn weitere Entdeckungen und eine umfassendere Beweisführung führte in allen ähnlichen Fällen dahin, daß man die irreligiöse Theorie aufgab ... Man hat die Geologie, die Bildungsgeschichte unserer Erde, als eine Wissenschaft angesehen, deren Pflege der religiösen Richtung unseres Geistes besonders gefährlich sei. Wenn dem so ist, so liegt die Schuld an dem Geiste und nicht an der Wissenschaft. Die ganze Reihe von Controversen, welche mit der Annahme endigten, daß die gegenwärtige Oberfläche der Erdkugel modernen Datums und daß der Mensch beziehungsweise neu in der Schöpfung sei, ist nichts Anderes, als eine lange Kette von Beweisen für die mosaische Erzählung. Wenn wir dem Geologen nachgehen, wie er durch die aufeinanderfolgenden Schichten gräbt, welche die Erdrinde bilden, und wie er in den verschiedenen Schichten eine neue Schöpfung organischen Lebens erblickt, die theils eine Copie der früheren ist, theils die folgende anticipirt, bis zuletzt die fossilen Ueberreste ein organisches Leben verkünden, das nur wenig von der unorganischen Materie entfernt steht, und wenn wir dann in Regionen eintreten, wo offenbar nie ein organisches Leben herrschte, sondern nur die rohe Materie, und wenn wir ihm so von den Schichten aufgeschwemmten Landes an bis zu dem harten Granite folgen, was für ein Feld religiöser Ideen öffnet sich nicht da vor uns? Jene Reihen von Thieren, als der Mensch noch nicht erschaffen war, jene Millionen von Jahren, während welcher die Erde für das Menschengeschlecht vorbereitet wurde, jene stillen grausigen Epochen, wo die unorganische Materie allein existirte, jene furchtbaren und entsetzlichen Katastrophen, die auf der Erde auf einander folgten, bilden gleichsam eine Art Kalender, mittelst dessen wir einen Theil von dem Leben Gottes berechnen können, ehe das Menschenleben begonnen hatte. Es ist ein Irrthum,

zu glauben, die Lehre, die sechs Schöpfungstage seien lange unbestimmte Perioden und keine Schöpfungstage, sei der Theologie von den Entdeckungen der Neuzeit aufgezwungen worden. Der hl. Augustin spricht davon. Bossuet nennt sie „sechs verschiedene Entwicklungen". Auch ist es gewiß unbegründet, wenn die gewöhnliche Naturkunde die Perioden der Erdbildung nach der Zeitdauer der Schichtenbildung in der entwickelten Natur berechnen will; denn jedenfalls war der Bildungsproceß energischer am Anfange der Entwicklung des Erdkörpers, gerade so, wie dieß zur Stunde noch der Fall ist bei der Bildung eines jeden Organismus. — Eine vielfach beschränkte Schriftauslegung ist eben nicht die heilige Schrift selbst, und eine vielfach beschränkte Naturkunde ist noch lange nicht das wirkliche System der Natur.'

Indem wir daher in dem Vorausgegangenen in ihren Grundzügen die Uebereinstimmung der mosaischen Kosmogonie mit den Ergebnissen der Wissenschaft zu erweisen versucht haben, waren wir weit entfernt, diesen Nachweis bis auf das gesammte Detail durchführen zu wollen. Die Wissenschaft der Geologie ist noch zu neu; ihr Ausgangspunkt für die Lösung der verschiedenen Fragen ruht vielfach nur auf Hypothesen; jeder Tag bringt neue Entdeckungen, welche die früheren Ansichten theils bestätigen, theils modificiren. Die Acten sind noch keineswegs geschlossen, die sämmtlichen Vergleichungspunkte noch gar nicht einmal festgestellt. Wenn darum auf der einen Seite die Wissenschaft ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat, auf der andern Seite aber der Bericht ganz allgemein gehalten, vielfach dunkel und, weil er in erster Linie religiöse Belehrung bezweckt, vielfacher Auslegung fähig ist, so wäre es ein in sich ungerechtfertigtes Beginnen und zugleich dem Geiste des heiligen Buches entgegen, in den wenigen Zeilen, die wir dort lesen, Aufschlüsse zu suchen über die mannigfachen Probleme der Astronomie,

Geologie und Physik. Wir hatten uns daher in den verschiedenen hier einschlägigen Fragen so zu verhalten, daß wir zeigten, ‚es sei unseren heiligen Büchern nichts entgegen, was die Weisen der Welt über die Natur der Dinge wahrhaft beweisen konnten . . ., so daß uns weder die Rede einer falschen Wissenschaft verführte, noch eine falsche und abergläubische Meinung in der Religion beunruhigte'[1].

[1] Aug. de Gen. ad lit. I. 21: Ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur.

Fünfter Vortrag.

Die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare.

Schrift- und Kirchenlehre. — Ihre grundlegende Bedeutung. — Gegensätze der Hypotheſen. — Art und Abart. — Die Racen-Abarten. — Zeugniſſe. — Die Aehnlichkeit der Individuen in leiblicher und geiſtiger Hinſicht. — Die wilden Völker. — Möglichkeit der Abſtammung Aller von Einem. — Einwendungen. — Ihre Widerlegung. — Gegenbeweiſe. — Wahrſcheinlichkeit der Abſtammung Aller von Einem. — Beſtimmende Einflüſſe. — Beiſpiele und Analogien. — Der geiſtig-ſittliche Zuſtand als weſentlicher Factor. — Sprachſtämme und Völkerſtämme. — Die Sprachentrennung im Zuſammenhang mit geiſtigem Verfall. — Beſtätigung der Bibel durch die Sprachwiſſenſchaft. — Die Bibel über den Urſprung unſeres Geſchlechtes. — Verwandtſchaft der Völker. — Amerika. — Bemerkungen.

Nach den Worten der Schrift, ſowie nach der Lehre der Kirche ſtammt das geſammte Menſchengeſchlecht von Einem Paare ab, das aus Gottes Hand hervorgegangen iſt [1]. ‚Es ließ Gott,‘ lehrt der Apoſtel, ‚von Einem Blute ausgehend das geſammte Menſchengeſchlecht Wohnung nehmen über dem ganzen Angeſichte der Erde.‘ Bei aller Verſchiedenheit der

[1] Apoſtelgeſch. 17, 26. Vgl. Geneſis 1, 27; 2, 5; 2, 20; 8, 16; 9, 19. Matth. 19, 4. Luc. 3, 38. Dieß gleichfalls von der Thierwelt zu behaupten, ſind wir durch die Ausſagen der heiligen Schrift keineswegs veranlaßt. Cf. Conc. Trident. Sess. V. 1. 2.

Sprache, Bildung, Farbe, körperlichen wie geistigen Begabung gehören demnach Alle auf der gesammten Erde Einer Familie an, deren Haupt Adam ist, der erste Mensch. Nach Strauß[1] und den neuesten Vertretern des Materialismus[2], sowie nach den Behauptungen der Schriftsteller aus der sogenannten amerikanischen Schule[3], soll das ‚gerade Gegentheil die übereinstimmende Lehre der Naturwissenschaft wie der Philosophie' bilden, eine Anschauung, ‚welche schon den alten Autochthonensagen zu Grund gelegen'.

Gerade aber in diesem Hinweise auf die Autochthonensagen der Alten enthüllt sich uns der diametrale Gegensatz in der beiderseitigen Weltanschauung, je nachdem sie von der Annahme Eines oder vieler und der Art nach verschiedener Stammpaare ausgeht. Auf jener ruht das Christenthum und seine Lehre von der Würde des Menschen, persönlicher Gleichberechtigung, sittlicher wie socialer Gemeinschaft, die Idee der Humanität, die Magna Charta unserer Civilisation. Diese ist die reinste, naturgemäße Frucht des Heidenthums mit seinem Despotismus und seiner Sklaverei, seiner Spaltung und Zerklüftung in endlos sich bekriegende Stämme und Geschlechter, seiner Verachtung eines jeden Fremden, der einfach deßwegen schon als Feind (hostis)[4] erscheint, seinem Kastenwesen und seinen Apotheosen. Derselbe Geist, der einen Galenus[5] bei Abfassung seiner Diätetik für Neugeborene nur an Griechen denken ließ, da, wie er sagte, er ‚an die Germanen und übrigen Barbaren so wenig denke, als an

---

[1] Glaubenslehre I. B. S. 681.

[2] Vogt, Natürliche Geschichte der Schöpfung. S. 252. Physiologische Briefe. S. 261. Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 471. Büchner, Kraft und Stoff S. 82.

[3] Knox, Morton u. A. Cf. Nott and Gliddon, Types of mankind. Philadelphia 1854.

[4] Cf. Cicero, De offic. I. 12.

[5] C. Galeni, Opera omnia. Vol. IX. p. 52 ed. Kühne.

die Bären, Wildschweine und ähnliche wilde Thiere', derselbe Geist weht nicht minder durch die Schriften der Häupter der amerikanischen Schule, welche, von der Artverschiedenheit der Menschen ausgehend, die Sklaverei rechtfertigen, der Ausrottung der Farbigen und dem blutigsten Vertilgungskriege das Wort reden, da auf diese Weise mit der Vernichtung niederer Daseinsformen höheren Lebensentwicklungen Raum gegeben wird. Selbst nach Burmeister[1] ‚vollziehen die Auswanderer nach dem Westen nur ein Gottesurtheil, wenn sie die amerikanischen Urvölker von der Stelle drängen; sie sind nur der Ausdruck des ewig waltenden Gesetzes der Vervollkommnung der Menschheit durch sich selbst'.

Soviel ist jedenfalls gewiß, daß die Lehre von einem einzigen Stammpaare nicht bloß im Buchstaben des Christenthums, sondern, wenn wir diesen von seinem Geiste trennen könnten, so recht in seinem Geiste begründet ist. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus dem Satze, daß der Mensch nicht ein Product tellurischer Kräfte, sondern des Willens der allmächtigen Weltintelligenz ist, der keine eines zureichenden Grundes entbehrende Wiederholung zuläßt. Dann aber ruht auf der Vorstellung von der natürlichen wesentlich auch die der geistigen Einheit des Menschengeschlechtes; und die Idee der geistigen Verwandtschaft aller Menschen, die Continuität ihres geistigen Gattungslebens ist bedingt durch die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes. Culturinteressen von der höchsten Bedeutung knüpfen sich daher an jene Wahrheit[2], was schon Lactantius[3] mit richtigem Blicke erkannt hat.

---

[1] Burmeister, Geolog. Bilder II. S. 282.

[2] Vgl. Hundeshagen, Die Humanitätsidee 1853 S. 25.

[3] Lactantius, Div. instit. V. 10. Cf. Augustin. Civ. Dei. XII. 21. So widerlegt sich von selbst, was Lotze (Mikrokosmus III. S. 92) sagt, ‚daß wir die Einheit der Menschheit vielmehr als ein Ziel in die Zukunft verlegen, als in der Vergangenheit suchen sollen, in der sie nie mehr als eine wirkungslose Initiale sein werde'.

‚Sind wir Alle,‘ sagt er, ‚von Einem Menschen ausgegangen, den Gott schuf, dann sind wir sicherlich Alle *blutsverwandt*, und darum ist es ein so großes Verbrechen, einen Menschen zu hassen, selbst wenn er ein Verbrecher ist.‘ Die Lehre von der *Einheit des Blutes* hat jene von der *Einheit des Geistes und der Liebe* erst ermöglicht; denn der Anfang bestimmt das Ende, der Ursprung das Ziel.

Das Heidenthum ist Wahn und Lüge, darum ist Wahn die Autochthonensage, die aus ihm geboren ist, die mit ihm steht und fällt, gerade so wie seine Mythen von Göttersöhnen als den Urahnen des Volkes. Falsch ist der Grund, aus welchem Einige[1] diese Entstehungsweise des Menschen wissenschaftlich zu rechtfertigen suchten, nämlich die Hypothese einer *ungleichartigen Zeugung* (generatio aequivoca seu spontanea), welche vom philosophischen wie naturwissenschaftlichen Standpunkt aus längst widerlegt und verlassen ist. *Quenstedt*[2] spottet über Jene, welche nicht müde werden, von der Allmacht der todten Erde zu reden; ‚damals wimmelte,‘ bemerkt er ironisch, ‚aller Dreck von organischem Leben, und die Allmacht der todten Erde konnte im Schaffen gar nicht satt werden.‘ Und *Quatrefages*[3] spricht aus: ‚Wir

---

[1] *Strauß* a. a. O. Vgl. I. B. 1. Abth. S. 203.

[2] *Quenstedt*, Geologie I. S. 169. Sonst und Jetzt S. 233. ‚Die älteren Experimente von Ehrenberg (vor ihm schon von Spallanzani), Schwann, Schultz und Anderen, in neuerer Zeit wieder durch die umfassenden Untersuchungen von Pasteur bestätigt, haben bewiesen, daß eine sog. generatio originaria oder aequivoca, d. h. eine Entstehung specifisch bestimmter Keime ohne Mitwirkung gegebener Organismen aus formlosem Stoffe in der Natur nicht vorkommt. Dagegen hat sich der alte Harvey'sche Satz: ‚Alles Lebendige entsteht aus einem Ei‘, vollkommen bewährt und nur noch physiologisch bestimmter und schärfer dahin aussprechen lassen, daß alles Lebendige, d. h. Pflanze und Thier aus einer Zelle entsteht.‘ *Schleiden*, Das Alter des Menschengeschlechts. 1863 S. 28.

[3] Revue d. deux Mondes. 1861. II. p. 157: Nous regar-

betrachten die Lehre von einer ungleichartigen Zeugung für ein- und allemal widerlegt.'

Auf keinem Gebiete ſtoßen wir im Namen einer und derſelben Wiſſenſchaft auf ſo viele Widerſprüche und Gegenſätze, als gerade bei der Frage über die Abſtammung des Menſchengeſchlechtes aus Einem von Gott geſchaffenen Paare. Einmal wird verſucht, mit Lamarck und Darwin die Abſtammung aller Pflanzen- und Thierarten von einigen wenigen Urformen durch natürliche Züchtung als wahrſcheinlich und wirklich darzuthun. ‚Der Schöpfer,' behaupten die Vertreter dieſer Hypotheſe, ‚hat einigen wenigen erſchaffenen Pflanzen- und Thierformen, vielleicht nur einer einzigen, Leben eingeblaſen, in Folge deſſen dieſe Organismen im Stande waren, zu wachſen und ſich fortzupflanzen, aber auch bei jeder Fortpflanzung in verſchiedener Richtung nur um ein Minimum zu variiren. So entſtanden die „Abarten, Arten, Gattungen und Klaſſen".'[1] Das andere Mal wird als Ergebniß derſelben Wiſſenſchaft behauptet, daß ‚die Abſtammung aller Menſchen von Einem Paare dem wiſſenſchaftlich geläuterten Blicke des vorurtheilsfreien Forſchers ſich in einem ſehr ungünſtigen Lichte darſtellt', ja daß ‚kein ruhiger Beobachter je auf den Gedanken gekommen ſein würde, alle Menſchen von Einem Paare abzuleiten, wenn nicht der unklare Mythus der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte es gelehrt hätte'; denn ‚glauben laſſe es ſich wohl, aber begreifen nicht'. Schon vor Burmeiſter[2]

---

dons comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées. Weitere Belege bei Reuſch, Bibel und Natur. 2. Aufl. S. 348 ff. Vgl. Apologie I. B. 1. Abth. 6. Aufl. S. 196.

[1] Vgl. Bronn, Ueber die Entſtehung der Arten durch natürliche Züchtung. Aus dem Engl. 1860. Wie Darwin ſpricht auch Lyell (Antiquity of Man, first ed. p. 387). Vogt bekehrte ſich ſchnell zu dieſer Hypotheſe, ‚weil es nun mit dem Schöpfer vorbei ſei'.

[2] Burmeiſter a. a. O. Vogt a. a. O.

hatte Voltaire gesagt: ‚Der Weiße, welcher zum ersten Male einen Schwarzen sah, mußte in großes Staunen versetzt werden. Wer mir aber behauptet, der Schwarze stamme vom Weißen, versetzt mich in ein noch größeres Staunen.‘

Was nun die vorgeschützte Unbegreiflichkeit anbelangt, so geht schon aus der Falschheit der Hypothese von der ungleichartigen Zeugung zur Genüge hervor, daß nur durch die Annahme einer Schöpfung das Dasein organischer Wesen und vor Allem des Menschen einen Grund hat, d. i. begreiflich wird. ‚In allen unseren Forschungen,‘ sagt Bischof[1], ‚kommen wir endlich auf ein Glied, über das wir nicht hinaus können. Wie die ersten Pflanzen auf Erden gekommen sind, ist uns (dem Naturforscher) ebenso unbekannt, wie der Uranfang der Dinge.‘ Aehnlich spricht sich selbst Cotta aus. ‚Wir haben kein Recht, uns Ursachen durch die Einbildungskraft zu schaffen‘, bemerkt Liebig[2]: dieses Recht prätendirt aber gerade der Materialismus, indem er dabei den Thatsachen wie dem gesunden Denken Gewalt anthut. Welcher Richtung aber mit bei weitem größerer Berechtigung der Vorwurf dogmatischer Befangenheit gemacht werden muß, lehrt der Augenschein. Den Wortführern des Pantheismus und Materialismus, welche die Idee einer Schöpfung von vornherein verwerfen, denen der Stoff ‚das allein Wahre und Wirkliche ist‘[3], kann die Lehre von der Schöpfung des Menschen durch Gott und demnach die Abstammung Aller aus Einem Blute nicht anders als unwahr und unbegreiflich erscheinen; sie müßte eben das ganze System stürzen. Sie nehmen daher eher zu den willkürlichsten

---

[1] G. Bischof, Lehrbuch der chemischen und physikalischen Geologie I. S. 3. II. S. 101.

[2] Liebig, Chemische Briefe S. 20.

[3] Moleschott, Kreislauf des Lebens S. 387. Virchow, Archiv für pathologische Studien II. S. 9.

Hypothesen ihre Zuflucht. Naiv genug gibt diesen Grund selbst Burmeister[1] an, ‚weil ohne dieselbe (Hypothese) die Entstehung der Organismen auf Erden nur durch unmittelbares Eingreifen einer höheren Macht denkbar sei' (!). ‚Man sieht,' sagt solchem Gebahren gegenüber der besonnene Quatrefages[2], ‚wie sehr diese Leute, die sich der freien Wissenschaft rühmen und sich das Monopol zuschreiben, bloß im Namen der Philosophie und Vernunft ihre Aussprüche zu thun, sich hüten sollten vor ihrer instinctiven Abneigung gegen die geoffenbarte Wahrheit, welche sie antreibt, jede Thatsache, jedes Zeugniß, jede Lehre zu verwerfen, welche mit dem Glauben in einiger Beziehung steht. Sie gerade sind die ärgsten, intolerantesten Absolutisten, und ihre dem Glauben widerstreitenden Hypothesen, seien diese auch noch so gewagt, stellen sie ohne Weiteres als Dogmen auf.' Und selbst Virchow[3] gesteht: ‚Es gibt einen materialistischen Dogmatismus so gut wie einen kirchlichen und idealistischen; sicherlich ist der materialistische der gefährlichere, weil er seine dogmatische Natur verläugnet und in dem Kleide der Wissenschaft auftritt, weil er sich als empirisch darstellt, wo er nur speculativ ist, und weil er die Grenzen der Naturforschung an Orten aufrichten will, wo letztere offenbar noch nicht competent ist.[4]

Zur Begründung unserer Lehre von dem Ursprunge aller Menschen von einem Stammpaare stellen wir folgenden Satz auf:

I.

Die verschiedenen Menschenracen sind Varietäten, Abarten einer Art (Species), aber nicht verschiedene Arten einer Gattung[4].

[1] Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 304.

[2] Revue d. deux Mondes 1860. Tom. XXX. p. 809 ff.

[3] Virchow a. a. O.

[4] Die Naturwissenschaft unterscheidet in dem Thierreiche Abarten

‚Die Art,‘ ſagt J. Müller[1], ‚iſt eine durch die Individuen zunächſt repräſentirte Lebensform, welche mit gewiſſen unveräußerlichen Charakteren in der Generation wiederkehrt, und durch die Generation ähnlicher Individuen conſtant wieder erzeugt wird. Der letzte Umſtand unterſcheidet die Art von den Baſtarden. — Die Baſtarde, deren Erzeugung ſchon durch die Abneigung der Individuen verſchiedener Art erſchwert wird, ſind nicht mehr fähig, ſich durch Vermiſchung mit Ihresgleichen in ihren Charakteren zu erhalten. Die Abarten oder Varietäten ſind innerhalb des Begriffes der Art vorkommende und durch Individuen repräſentirte Lebensformen, welche ſich auch fruchtbar unter ſich und mit anderen Varietäten vermiſchen können. Die Varietät, wenn ſie perennirend wird, iſt Race.‘ ‚Wenn ſich bei Individuen derſelben Art,‘ ſagt J. Leunis, ‚durch äußere Einflüſſe entſtandene unweſentliche Verſchiedenheiten in Größe, Farbe u. ſ. f. durch Zeugung oder Samen fortpflanzen, ſo entſteht eine Abart oder Unterart (Race); wenn dieſe ſich aber durch folgende Generationen wieder verlieren, eine Spielart (z. B. veredelte Obſtſorten).‘ ‚Art,‘ ſagt Flourens[2] nach

---

(Spielarten), Arten, Gattungen, Familien, Ordnungen, Klaſſen. So bilden Pudel, Spitz, Mops u. ſ. f. die Abarten der Art ‚gemeiner Hund (Canis domesticus)‘; gemeiner Hund, Wolf und Fuchs gehören zu einer Gattung, weil dieſe Thiere bei aller ſonſtigen Verſchiedenheit darin übereinkommen, daß ſie auf jeder Seite der oberen Kinnlade ſieben Backenzähne haben. Die Gattung Hund (C. domesticus, C. lupus, C. vulpes) bildet mit der Hyäne eine Familie, weil beide die unbeweglichen Krallen an den Zehen und den langgeſtreckten Kopf mit einander gemein haben. Dieſe Familie bildet mit jener der Bären, Marder, Viverren und Katzen die Ordnung der Raubthiere (Ferae) mit vollſtändigem Gebiß und freien bekrallten Zehen. Die Raubthiere ordnen ſich der Klaſſe der Säugethiere (Mammalia) unter. Vgl. J. Leunis, Synopſis der Naturreiche S. 10.

[1] J. Müller, Phyſiologie des Menſchen. 1840. II. B. S. 769.

[2] Flourens, Hist. des travaux de Cuvier. Paris 1845, p. 297.

Cuvier[1], ‚iſt die Aufeinanderfolge von Individuen, welche ſich fortpflanzen. — Die Aehnlichkeit der Individuen, welche Buffon in die Begriffsbeſtimmung mit aufnahm, iſt nur ein acceſſoriſches Moment‘; denn wie dieſer ſelbſt bemerkt hat, die Aehnlichkeit der Individuen, welche verſchiedenen Arten angehören, iſt oft viel größer, als jene der Spielarten. ‚Die Art,‘ ſagt Flourens anderswo[2], ‚iſt nichts Anderes, als die fortgeſetzte Fruchtbarkeit; die Fruchtbarkeit gibt den Ausſchlag.‘ Ebenſo beſtimmt den Begriff der Art Buffon[3] als ‚die gleichbleibende Folge von ähnlichen Individuen, die ſich fortpflanzen‘; in gleicher Weiſe Juſſieu, de Candolle, J. Geoffroy Saint-Hilaire, Chevreuil[4]. ‚Der Charakter einer jeden Art,‘ fügt Buffon bei, ‚bildet einen Typus, deſſen Grundzüge bleiben; alle acceſſoriſchen Eigenſchaften variiren.‘ ‚Alle Naturforſcher,‘ bemerkt Geoffroy Saint-Hilaire, ‚nehmen dieſe Definition an, oder verfahren wenigſtens darnach.‘ ‚Alle Einzelweſen,‘ ſagt J. Leunis[5], ‚welche von gleichen Eltern abſtammen, ſich fruchtbar fortpflanzen können und im Verlaufe ihrer Entwicklung ſelbſt oder durch ihre Nachkommen den Stammeltern wieder ähnlich werden, bilden eine Art.‘

Schon Ariſtoteles[6] ſah in der fruchtbaren Zeugung das Kriterium der Art. Nur die Häupter der amerikaniſchen Schule, Mor-

---

[1] Cuvier, Le règne animal. T. II. p. 80.

[2] Journal des Savans 1863, p. 628. C'est la fécondité, qui fait la fixité. En définitive, c'est la fécondité, qui décide du tout. L'espèce vient de la fécondité continue.

[3] Buffon, Oeuvres in 4°. IV. p. 386.

[4] Bei Quatrefages a. a. O. XXXI. p. 160. ‚L'espèce,‘ ſagt Juſſieu, ‚est la collection constante de tous les individus, qui se ressemblent entre eux plus qu'ils ne ressemblent à d'autres, qui peuvent, par une fécondité réciproque, produire des individus fertiles et qui se reproduisent par la génération de telle sorte, qu'on peut par analogie les supposer tous sortis originairement d'un seul individu.‘

[5] J. Leunis, Synopſis der drei Naturreiche a. a. O.

[6] Aristoteles, De anima. I. 5. IV. 24.

ton[1], Agassiz u. A., definiren die Art als ‚die Summe von Individuen, welche, seit sie dem Menschen bekannt sind, immer dieselben Eigenthümlichkeiten bewahrt haben‘; auch Schleiden[2] hat in neuester Zeit sich ihnen angeschlossen. Diese Definition ist jedoch durch und durch tendentiös und wissenschaftlich unhaltbar; sie ist eben nur aufgestellt, um im Interesse der (früheren) südstaatlichen Sklaverei die Vielheit und Verschiedenheit der Menschenarten beweisen zu können. Diese Schule kennt nur Arten, keine Abarten (Varietäten und Spielarten), und ignorirt vollständig, was ihnen der Hausgarten und die nächste Thierwelt um sie her täglich an Gegenbeweisen bietet. Wie groß ist nicht die Anzahl der Racen, welche die Species ‚Pferd‘ in sich schließt! Noch größer und auffallender ist die Anzahl der Varietäten bei den Hunden, wie sich dieß bei den Ausstellungen von London, Hamburg und München (in den Jahren 1862, 1863 und 1864) recht anschaulich zeigte. Nach ihnen bildet jedes Volk, ja jeder Stamm eine eigene Menschenart, und sie geben sich, wie auch Vogt und Giebel[3], alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß diese alle verschiedene Arten seien; sie haben aber Blumenbach[4] nur ignorirt, nicht widerlegt. Die Art ist eben kein rein abstracter Begriff, keine bloße ‚Summe‘, kein nur subjectives Eintheilungs- und Ordnungsprincip; sie ist viel mehr als das; sie ist eine physiologische Thatsache, ein realer, durch und in seiner Entwickelung historisch abgeschlossener Formenkreis[5].

Wie aus Vorausgehendem sich ergibt, reicht zur Erklärung der Verschiedenheit der Menschengruppen die Annahme der Arteinheit und Racenverschiedenheit vollkommen aus; sie ist sogar von vorneherein bewiesen durch die viel größere Ausdehnung der Varietäten auf Grund der Einen Art in der Thier- und Pflanzenwelt.

‚Die Menschenracen,‘ fährt daher auf seine Begriffsbestimmung hin J. Müller[6] fort, ‚sind Formen einer einzigen Art, welche

[1] Bei Nott and Gliddon, Types of mankind p. 74 ff.

[2] Schleiden, Entstehung der Arten S. 88.

[3] Vgl. Archiv für Naturwissenschaft 1855.

[4] Blumenbach, De generis humani varietate nativa. 1795, p. 75 sqq. Vgl. auch Reusch, Bibel und Natur S. 386 ff.

[5] Vgl. R. Wagner, Archiv für Naturgeschichte 1863, Heft 2.

[6] J. Müller a. a. O. S. 773.

sich fruchtbar paaren und durch die Zeugung fortpflanzen. Sie sind nicht Arten eines Genus; wären sie dieß, so würden ihre Bastarden unter sich unfruchtbar sein. Ebenso sprechen sich die übrigen namhaftesten Naturforscher und Ethnographen aus, wie A. v. Humboldt[1], Blumenbach[2], Rudolf[3] und Andreas Wagner[4], Burdach[5], Wilbrand[6], Th. Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier[7]. Selbst Burmeister[8] sagt: ‚Alle Nationen der Erde gehören zu einer und derselben Art (species) im naturhistorischen Sinne, und ihre Unterschiede können lediglich als Varietäten angesehen werden.' Die einfache, unbezweifelbare Thatsache, daß die verschiedenen Menschenracen sich fruchtbar mit einander vermischen, und ohne Abnahme durch Zeugung constant fortpflanzen, bestätigt unsere gegebene Bestimmung. Bastarderzeugungen zwischen nahe verwandten Thieren finden zwar statt, aber die aus diesen Verbindungen entstandenen Geschöpfe sind meistens unfruchtbar, und findet sich auch einmal ein fruchtbares Individuum unter ihnen, so dauert diese Fruchtbarkeit nicht länger in den folgenden Generationen, während gerade aus der Vermischung der von einander am meisten abstehenden Racen ein schönes, kräftiges und fruchtbares Geschlecht hervorgeht[9]. Dieser Beweis aus der mangelnden Fortpflanzung ist unwiderleglich, was auch Morton[10], Vogt[11] und Rudolphi[12] dagegen vorbringen mögen; R. Wagner[13] stellt deß-

---

[1] A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 379. II. S. 284.

[2] Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte S. 55.

[3] Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts; deutsch mit Zusätzen von R. Wagner, 1840.

[4] R. Wagner, Geschichte der Urwelt II. S. 8.

[5] Burdach, Anthropologie 1854, S. 696 ff.

[6] Wilbrand, Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? 1844.

[7] Bei K. Schmidt, Anthropologie S. 181.

[8] Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 272.

[9] Vgl. Wilbrand a. a. O. S. 11.

[10] Morton, Hybridity in animals and plants. New-Haven. p. 6.

[11] In seiner bekannten Schrift: ‚Köhlerglaube und Wissenschaft'.

[12] Rudolphi, Beiträge zur Anthropologie. 1812.

[13] Bei Prichard a. a. O. I. S. 449. Weitere Belege gibt Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 25 ff. und Quatrefages, Rev. d. deux Mondes 1860, p. 814. 1861. 1 Mars.

wegen den Satz auf, daß, ‚wo eine Vermischung der Bastarde unter sich angeblich beobachtet wurde, die Selbständigkeit der elterlichen Thiere als verschiedene Species, wenigstens der Säugethiere, zweifelhaft sei.' Weitere Belege geben Bachman[1] und Duvernoy[2]. Zwar suchte die amerikanische Schule den Beweis zu liefern, daß Mischlinge, aus verschiedenen Menschenracen hervorgegangen, auf die Dauer nicht fruchtbar seien. Dieß findet jedoch seine einfache Widerlegung durch die Bevölkerung von Merico und der Philippinen, von Nicaragua und Paraguay, Neu-Granada, Curaçao, die Bewohner der Pitcairn- und anderer Inseln, worauf wir mit Hinblick auf Bachman, Waitz, Scherzer, Quatrefages, A. Wagner[3] verweisen. Die Kinder von Europäern und Eingeborenen auf den Philippinen sind schöner als jene aus ungemischten Ehen. Die Mulatten (Mischlinge von Negern und Weißen) vermehren sich, wie Burmeister[4] berichtet, sehr rasch, und sind durch körperliche Schönheit ausgezeichnet; wie Waitz[5] gleich ihm berichtet, nehmen sie nicht selten durch Bildung und Talent eine hervorragende Stellung im amerikanischen Süden ein. Es liegt am Tage, daß, wo immer wir in der Geschichte Culturvölker auftreten sehen, dieselben erst als höchstes Product aus einer unendlichen Reihe von Mischungen hervorgegangen sind[6].

Aber auch das accessorische Moment der Arteinheit, die Aehnlichkeit der Individuen, erscheint bei allen, auch den entferntest stehenden Racen der Menschen. Die leibliche Organisation ist bei allen im Wesentlichen dieselbe. Die Abänderungen im Knochenbau, als unterscheidende Kennzeichen

---

[1] Bachman, The doctrine of the unity of the human race. Charleston 1850.

[2] Cf. Dictionnaire d'histoire naturelle par d'Orbigny. X. p. 543.

[3] Vgl. Bachman a. a. O. S. 115. Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 209. Scherzer, Wanderungen durch die mittelamerikanischen Freistaaten 1857. Quatrefages in der Revue d. deux Mondes, 1857. Mars. p. 182. A. Wagner a. a. O. I. S. 25.

[4] Burmeister, Geologische Bilder I. S. 95. S. 164.

[5] Waitz a. a. O. S. 165.

[6] Bastian, Das Beständige in den Menschenracen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit. Berlin 1868. S. 56.

der Race, beschränken sich beinahe nur auf den Schädel und das Becken. Aber wie unbedeutend ist in Hinsicht auf letzteres der Unterschied zwischen Neger und Europäer gegenüber dem Becken des Gorilla und Orang-Utang! Die unterscheidenden Kennzeichen der Schädelbildung bei den verschiedenen Racen bedingen kleine Unterschiede in dem Gesichtswinkel. Allein, während er von 90°—75° variirt, fällt er nie unter 75° herab; jener des Affen dagegen variirt zwischen 30°—65°, steigt nie über 65° hinauf[1]. Bei einer Vergleichung der Grundfläche des Schädels sind die bestimmten Kennzeichen des Menschen an der bestimmten Lage des großen Hinterhauptloches und der Hinterhauptgelenkköpfe, ebenso auch jene an den Jochbeinen bei den niedersten wie höchsten Racen gleich gut entfaltet. ‚In Folge dessen,' sagt Owen[2], ‚bin ich zu dem Schlusse gelangt, daß der Mensch nur eine Species bildet, und daß die den Racen eigenthümlichen Unterschiede nur Varietäten anzeigen.' Bei allen Racen findet sich die gleichmäßige Zahl und Länge der menschlichen Zähne in einer nicht unterbrochenen Reihe; während der Gorilla und Chimpanse nicht bloß in einem sehr bezeichnenden, am Schädel befindlichen Merkmale vom Menschen abweicht, welches weder von dem Unterschiede in der Nahrung und Lebensweise, noch von der Anstrengung der Muskeln herrühren kann, sondern namentlich auch durch den großen Eckzahn des männlichen Gorilla, welcher in bestimmter Größe vor seinem Gebrauche sich entwickelt[3]. Die Menschen alle, mögen sie weiß, schwarz, roth oder gelb sein, abgesehen von sehr kleinen individuellen Ver-

[1] Vgl. Meyer, Der Gorilla S. 40. J. Leunis a. a. O. S. 84.

[2] Vgl. Meyer a. a. O. S. 50. Owen, On the Classification and geographical Distribution of the Mammalia. London 1857. Und: On the Gorilla in Annal. and Magazine of natural History. 1859.

[3] Meyer a. a. O. S. 57.

schiedenheiten, haben denselben Umfang der Schädelhöhle; das Gehirn des Congo-Negers unterscheidet sich in Nichts von dem des Europäers, wie die Untersuchungen von Tiedemann und R. Wagner nachgewiesen haben[1]. Nach Gratiolet[2] und R. Wagner zeigen die Windungen aller menschlichen Gehirne mit ziemlich geringen Abweichungen denselben Grundtypus, und selbst die mikrocephalen Menschengehirne zeigen keinen Rückfall in den Affentypus. Die mittlere Größe des Leibes herrscht im Allgemeinen durch alle Menschenracen vor.

Wie das Knochengerüst, so ist auch der innere Bau aller menschlichen Körper derselbe; dieselbe Periode der Zahnung, der Katamenien, die nämliche Dauer der Schwangerschaft. Alle haben den aufrechten Gang, organisch begründet in dem Bau des Fußes[3] und der Differenzirung der vorderen und hinteren Extremitäten. Kein Mensch ist an eine bestimmte Nahrung, ein bestimmtes Klima gebunden; überall gleichmäßige, wenn auch durch Uebung geschärfte Entwicklung der fünf Sinne. Alle wissen ihre Nahrung zu bereiten, während der Affe die wohlthätige Wirkung des Feuers, das der Mensch angefacht hat, genießt, aber es nicht versteht, durch Zutragen von Holz es zu unterhalten. Alle haben Vernunft und Sprache, Alle, wenn auch der niedrigsten Race angehörig, sind fortschreitender Bildung fähig, wenn auch nicht in völlig gleichem Maße und nicht nach

[1] Fr. Tiedemann, Das Gehirn des Negers mit dem des Europäers und Orang-Utangs verglichen. Heidelberg 1837. R. Wagner, Ueber die Hirnbildung der Mikrocephalen mit besonderer Rücksicht auf den Bau des Gehirns normaler Menschen und der Quadrumanen. Göttingen 1862.

[2] Gratiolet, Mémoires sur les plis cérébraux. 1854. Laurent et Gratiolet, Anatomie comparée du système nerveux. Vol. II. Selbst Moleschott (Kreislauf des Lebens, 4. Aufl. S. 413) spricht sich in gleicher Weise aus.

[3] Vgl. Burmeister, Geolog. Bilder I. S. 63 ff.

gleicher Richtung, wie dieß die Natur eines großen organischen Ganzen erheischt; eine völlige Gleichheit der Anlage findet ja nicht einmal bei allen deutschen Stämmen und ebenso wenig bei den europäischen Völkern statt. Außerdem, wer bemißt die Tragweite des Druckes, den äußere Umstände auf Einzelne wie ganze Völkerschaften üben? Alle Menschen haben religiöse Grundbegriffe, ein wenn auch noch so sehr verdunkeltes und verwirrtes Bewußtsein von Gut und Bös, so daß Quatrefages[1] nicht mit Unrecht dieses religiöse und sittliche Moment mit aufnahm in die Begriffsbestimmung des Menschen. Virchow[2] sagt: ‚Ich habe große Neigung, mich für den Gedanken der Einheit des Menschengeschlechtes zu begeistern, und finde keine so große Racenunterschiede, daß ich dieselben zu präcisiren wage.' ‚Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten,' sagt A. v. Humboldt[3], ‚widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch die Cultur veredelte, aber keine edleren Stämme.' In einem Briefe an Burmeister (am 11. Aug. 1853) bemerkt er diesem: ‚Daß der schwarze Mensch sich nie über die dienende Stellung erheben werde, ja der alte symbolische Ausdruck von der Annäherung zur Affennatur sind Stellen, die mich sehr gekränkt haben. Ich habe sechs Jahre lang viele tausend Neger beobachten können, auch viele in meinen Diensten gehabt, und mein „Essai politique sur l'île de Cuba" zeugt von der Lebhaftigkeit, mit der mich dieser Gegenstand mein ganzes Leben lang beschäftigt

[1] L'homme est un être organisé, vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité. Rev. d. deux Mondes 1860. p. 821. Vgl. auch Rauch, Anthropol. Studien. Augsb. 1864.

[2] Naturforscherversammlung zu Frankfurt v. 16. Aug. 1862.

[3] A. v. Humboldt, Kosmos. I. S. 385. Waitz, a. a. O. I. S. 393 ff.

hat.' Wenn Nott und Glibdon dieß bestreiten, so kann uns das nicht Wunder nehmen; wenn aber auch Büchner[1] einem Humboldt entgegen die amerikanischen Indianer als uncivilisirbar bezeichnet, während er andererseits das Thier dem Menschen beinahe gleich stellt, so beweist dieß nur auf's Neue die arrogante Gedankenlosigkeit der materialistischen ‚Spaziergänger'. Schon Blumenbach und Tiedemann haben Verzeichnisse gebildeter und selbst gelehrter Neger gegeben; wir nennen nur Toussaint Louverture und Ira Aldridge[2]. Uebrigens sind die Berichte der Sklavenhändler, Sklavenbesitzer, Kaufleute und flüchtigen Reisenden über die geringe Bildungsfähigkeit der Neger immer nur mit großer Vorsicht aufzunehmen; auffallende Beweise von Parteilichkeit hat besonders Pott[3] diesen Berichterstattern nachgewiesen. Der französische General Faidherbe, der lange Zeit am Senegal gelebt hatte, bemerkte Gerhard Rohlfs[4] gegenüber, daß er die Neger nördlich vom Aequator bildungsfähiger gefunden als die Araber. ‚Bei der überraschenden Gleichheit,' sagt er, ‚in den Sitten der Neger und Zigeuner ist das Bedenken nicht ungerechtfertigt, ob man es nicht weit mehr mit Charakterisirung einer niederen, von Umständen abhängigen Bildungsstufe zu thun habe, als mit der des Nationalcharakters.' Alle jene Berichte, welche eine Inferiorität der Neger darzuthun suchen, sind unvollständig; sie haben nicht das Volk, sondern nur Bruchtheile vor sich, und diese in der allerungünstigsten und naturwidrigsten Lage, in der Regel

---

[1] Büchner, Kraft und Stoff S. 146.

[2] Andere Beispiele gibt Scherzer (Augsb. Allgem. Zeitung. Beil. 342 vom J. 1865). Bezüglich der Indianer Mexico's bemerkt ein Berichterstatter der Augsb. Allgem. Zeitung (Beil. 295, Jahrg. 1865): Es bleibt die Frage, ob der freie Indianer moralisch nicht höher steht, als die Majorität der seinen Frieden störenden Weißen.

[3] Pott, Die Ungleichheit der menschlichen Racen. 1856. S. 100 ff.

[4] Ausl. 1869, S. 33.

als Sklaven, oder seit Kurzem aus der Sklaverei Befreite. Und was wären selbst Menschenalter, um das zu ergänzen, was uns eine mehr als tausendjährige Entwicklung gegeben? Ist das Vorurtheil nicht gleichfalls ein beträchtlicher Factor in der Verurtheilung des Negers? Die Negerfrage ist noch nichts weniger als spruchreif, sagt selbst Pott.

Das Schicksal der verschiedenen ‚wilden' Völkerschaften können wir allerdings nur zum Theile aus den Bedingungen ihrer äußeren Lage begreifen. Der Mensch ist nicht bloß von der Erde überhaupt, sondern noch mehr von den Ländern abhängig, die er bewohnt; das ist ja die Grundidee von C. Ritters großartigem Werke: Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und Geschichte des Menschen[1]. Die Einöden der Polarländer und des ganzen zunächst liegenden Gebietes der arktischen Welt haben mit der Unmöglichkeit des Unterhaltes und einer dichteren Bevölkerung jedes höhere menschliche Leben von vornherein ausgeschlossen. Was hier Mühsal und Noth, das hat in umgekehrter Weise auf den Inseln der Südsee die Gunst des Klima's gewirkt; in ihrer Abgeschlossenheit durch den Ocean war ruhiges Dahinleben im Genusse des Augenblickes, durch Wollust und Menschenfresserei geschändet, die einzige Existenzweise der Bewohner, ohne alle höhere Ziele. Die erschlaffende Hitze, die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, die frühe Geschlechtsreife, die Schwierigkeit des Verkehres in der ungegliederten Masse des afrikanischen Continents mag nicht wenig auf die Stagnation der Negerstämme eingewirkt haben. Den Nordamerikaner bestimmte das waldige Gebiet seiner Heimath zum Jäger, der mit Mühe sich vor dem Hunger schützt, und veranlaßte die zahllosen inneren Kriege der Stämme über die Grenzen ihrer Jagdberechtigung, in denen sie sich aufrieben.

[1] Vgl. auch hierüber: Jardin des plantes, par Esquiros et Weil, p. 282. Lassen, Indische Alterthumskunde I. S. 207.

Dagegen erblicken wir in der Mitte des Festlandes das Reich von Mexico, dessen einstige Blüthe zahlreiche Trümmer bezeugen, und ähnliche Denkmäler alter Cultur jenseits des Aequators im peruanischen Küstenlande[1].

Wenn aber besonders die Indianer und Polynesier, immer mehr zurückgedrängt durch die unaufhaltsam vordringende Macht der weißen Race, immer schwächer und an Zahl geringer werden, so hat die furchtbare Grausamkeit des Europäers und besonders des Anglo-Amerikaners, der den Indianer wie ein Wild niederschießt und seine Brunnen und Lebensmittel vergiftet, ihm immer mehr seine Lebensquelle, das Jagdgebiet, abschneidet, nicht den geringsten Antheil an dieser Erscheinung. Auch der Einfluß europäischer Sitten und europäischer Laster, die Menge verheerender Krankheiten, namentlich der für die Indianer so verderblichen Blattern, welche die Ansiedler einschleppten und die nothwendig bei der ungeheuren Kluft der beiderseitigen Zustände aus dem Verkehr beider Racen entstehen mußten, die völlig verkehrte Methode englischer Missionäre, so wie eine gewisse durch die Anwesenheit der höher gebildeten Race hervorgerufene Entmuthigung und Niedergeschlagenheit wirkten verhängnißvoll. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß schon vor der Ankunft der Europäer widernatürliche Wollust, Kindesmord und Abtreibung der Leibesfrucht, Trunk, der durch die Einführung gebrannter Spirituosen nur noch verderblicher wirkte, und Sorglosigkeit viele Stämme geschwächt und in steigender Progression gemindert hatte[2]. Gewiß ist es möglich, den wilden Menschen zu bilden, aber unsere schnell arbeitende Cultur hat dafür weder Geduld noch Zeit, sie verlangt vielmehr, daß man darüber staune, wie an einer Stelle der Wildniß in zwanzig

[1] Vgl. Lotze, Mikrokosmus III. Bd. S. 92 ff.

[2] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 159. Augsb. Allgem. Ztg. 1865. Nr. 2. Beil.

Jahren sich volkreiche Städte erheben, unbekümmert darum, ob der Boden mit dem Blute der erschlagenen Eingeborenen gedüngt ist. Da, wo Cook an der Küste von Neusüdwales die Wilden in kleinen Haufen umherschwärmen sah, stehen jetzt Städte mit allem Luxus Europa's ausgestattet[1].

Schließen wir hieran unsern zweiten Satz:

II.

Die Wissenschaft ist nicht im Stande, die Unmöglichkeit der Bildung von Menschenracen aus einer Art, demnach der Abstammung Aller von Einem Urpaare darzuthun.

Was die Beweisführung dieses Satzes betrifft, so ist dieselbe in den bereits angeführten Aussprüchen der Fachmänner, sowie durch die Analogien im Thier- und Pflanzenleben vollkommen bestätigt. Wer unsern Satz läugnet, hat daher den Gegenbeweis zu erbringen, ‚die Unmöglichkeit der Entstehung Aller aus Einem Paare'[2] darzuthun.

‚Während der in Deutschland vorhandene Jude,' so lautet die Entgegnung Burmeisters[3], ‚nie ein Deutscher, der nach Afrika oder Amerika auswandernde Europäer nie ein Neger oder Caraibe wurde, warum sollten die Nachkommen Adams zu Negern und Caraiben geworden sein?' — ‚Der in Deutschland wohnende Jude wird nie ein Deutscher.' Das beweist ja gerade unsern Satz, daß nämlich bleibende Varietäten einer gemeinsamen Art und einer Race abstammen; denn der Jude gehört derselben Race (der kau-

[1] Vgl. Ausl. 1867, S. 397.

[2] ‚Wir behaupten die Unmöglichkeit der Entstehung (Aller) aus Einem Paar.' Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft S. 50. Dagegen Schaafhausen (Tagblatt der Versammlung deutscher Naturforscher 1867. S. 42): ‚Die Möglichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Paare muß zugegeben werden.'

[3] Burmeister a. a. O. S. 471.

kasischen) an, wie der Deutsche. Oder will man, weil der Jude sich vom Deutschen unterscheidet, eine besondere Menschenart, die jüdische, statuiren? Was aber die Neger und Caraiben angeht, so ist das Experiment noch gar nicht gemacht worden, so daß ein solch' apodiktisches Urtheil gerechtfertigt wäre; denn noch nie haben Generationen von Negern durch Jahrhunderte sich unvermischt in Europa erhalten. Uebrigens zugegeben diese Behauptung, was beweist sie? Das gerade Gegentheil von dem, was damit bewiesen werden will. Wie bei den Thieren, so auch bei den Menschen ist jede neue Race das Product zweier Factoren: der primitiven Race und der bestimmenden Einflüsse. Ein Neger und ein Europäer werden darum nie einander gleich, weil bei Versetzung in entgegengesetzte Klimate nur der eine Factor der gleiche ist, nicht aber der andere, nämlich die primitive Race. Man wirke auf eine Pferderace ebenso ein, wie auf eine andere; jene wird nie diese; sie wird sich modificiren, aber immer von ihr verschieden sein. Der ausgewachsene Neger wird in Amerika nie mehr zum Yankee werden, so wenig als dieser in Afrika zum Schwarzen; aber unter richtig eingeleiteten Kreuzungen auf der Geschlechtssphäre unter regem Ideenaustausch können wir theoretisch ein mit keinem der naturwissenschaftlich feststehenden Gesetze collidirendes Bild construiren, das im augenscheinlichen Fortschritt vom Niederen zum Höheren die Abstammung des Europäers vom Neger zeigen möchte[1]. ‚Es ist zu glauben,' bemerkt Burdach[2], ‚daß die menschliche Natur Anfangs noch nicht in so festen Zügen ausgeprägt, vielmehr unbestimmt war, und erst allmählich in die verschiedenen Menschenstämme sich entwickelt hat. So haben alle Kinder im Mutterleibe und unmittelbar nach der Geburt eine rothe Hautfarbe, wie sie im reifen Alter bei keinem Stamme

[1] Bastian a. a. O. S. 83. [2] Burdach a. a. O. S. 702.

sich findet; erst allmählich färbt sich das Kind des Negers schwarz, des Europäers weiß, des Mongolen gelblich.' Außerdem constituiren Neger und Caraiben die äußersten Formen der Varietät; aber ‚selbst die Raceneigenthümlichkeiten,' sagt J. Müller[1], ‚sind keine absoluten, zu welchen der Variationstrieb nicht auch in anderen Racen in einzelnen Fällen sich hinneigte, oder klimatische Einflüsse Annäherung bieten.' Wollartige Haare kommen fast so stark wie bei den Negern auch bei einzelnen Europäern vor, ebenso ihre Gesichts- und Schädelformen; bei Allen dunkelt die Haut in heißen Klimaten, während der Embryo des Negers erst nach der Geburt beim Lichte sich färbt, und auch seine bedeckten Körpertheile von weniger dunkler Farbe sind[2]. Die Hautfarbe des Italieners, Spaniers ist eine dunklere als jene des Engländers oder Norwegers; sollen sie deßhalb verschiedenen Arten angehören? Wie weit müßte die Färbung gehen, bis sie eine neue Art bildet? ‚Als ich nach Ghadames kam,' sagt Richardson[3], ‚hatte ich rosige Farbe; jetzt bin ich geworden wie diese gelben Menschen.' Die länger in Guinea lebenden Europäer werden fast kupferfarbig[4]. Nach Pruner[5] erhält der in Aegypten sich akklimatisirende Europäer nach kurzer Zeit eine schmutzig braune Farbe, in Abessynien eine Bronzefärbung. Die Araber sind in kälteren Gegenden hellfarbig, in Mekka gelbbraun, in der Wüste haben sie ein negerartiges, wolliges Haar, in Nubien sind sie glänzend schwarz[6]. Ebenso bieten die Afghanen alle Nuancen der Farbe dar. Auch der Reisende

---

[1] J. Müller a. a. O. S. 773. [2] J. Müller a. a. O.

[3] Richardson, Trav. in the gr. desert of Saharah. 1848. I. p. 265.

[4] Monrad, Gemälde der Küste von Guinea. 1824. S. 371. Olivier, Land- und Seereisen im niederländ. Indien. 1829. II. S. 266.

[5] Pruner, Krankheiten des Orients. 1847. S. 83.

[6] Prichard a. a. O. IV. S. 590 ff.

Barth wurde allmählich rothbraun, wie die Neger aus dem Gebirge. Langsdorf[1] fand auf den Marquesasinseln Europäer, die nach einigen Jahren so dunkelfarbig wie die Eingeborenen wurden. ‚Es gibt keine Farbennuance,' sagt Gobineau[2] von den indianischen Stämmen, ‚die nicht bei ihnen vorkäme.'

Nicht bloß der Jude, wenn er seine ererbte Sitte, Religion, Spracheigenthümlichkeit, seine gesammte Weltanschauung und Lebensrichtung beibehält, wird in Deutschland nicht ein Deutscher; auch der Franzose wird es nicht, noch der Spanier, wenn sie sich in ihrer Familie, Sitte und Sprache abschließen. Sollen wir darum autochthone Juden, Franzosen und Spanier anzunehmen genöthigt sein? Uebrigens ist auch aus anderen Gründen das angezogene Beispiel von den Juden übel gewählt. Denn selbst die Gleichmäßigkeit ihrer Schädelform erleidet bedeutende Ausnahmen, wie Sandifort[3] nachweist; der Farbe nach zeigen sie große Mannigfaltigkeit[4]. Das häusliche Leben des Menschen, zwischen der höchsten Cultur und fast thierischer Rohheit alle Grade durchlaufend, muß ihn in ganz anderer Weise umgestalten, als dieß bei den Hausthieren der Fall ist, wo die Domestication einen so bedeutenden Einfluß übt. Der auswandernde Europäer wird eben deßwegen weder Neger noch Caraibe, weil er durch Bildung, Sitte, Sprache, Religion, mit Einem Worte, durch all' das, wodurch er wahrhaft Mensch ist, hoch über ihm steht[5].

---

[1] Langsdorf, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt. S. 77.

[2] Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines. IV. p. 243.

[3] In seinen Tabulae craniorum.

[4] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 251. Prichard a. a. O. IV. S. 597. Mutke in Nat. und Offenbar. Jahrg. 1863.

[5] Cf. De Salles, Histoire générale de la race humaine. 1849. p. 265.

Außerdem, wenn jetzt Europäer nicht zum Negertypus herabſinken, ſo beweist dieß keineswegs, daß der Menſch nicht zu ihm herabſinken kann im Angeſicht der Jahrtauſende der Geſchichte, der großen und mächtigen Kataſtrophen der vorhiſtoriſchen Zeit, wie wir ſie im Bewußtſein aller Völker vorfinden. ‚Man beredet ſich gern,‘ ſagt A. von Humboldt[1], ‚es ſeien dieſe Landeseingeborenen, die um einen Feuerherd hocken, oder auf großen Schildkrötenſchalen ſitzen, mit Erde oder Fett beſtrichen ſind und ſtundenlang den dummen Blick auf das Getränke heften, deſſen Zubereitung ſie beſchäftigt, keineswegs der Urſtamm unſeres Geſchlechtes, ſondern vielmehr ein entarteter Stamm und die ſchwachen Reſte von Völkerſchaften, die durch langen und zerſtreuten Aufenthalt in Wäldern in Barbarei zurückgeſunken ſind.‘ In gleicher Weiſe urtheilt Forſter[2]. Der Schluß, ‚weil jetzt die Neger nicht weiß und die Weißen nicht ſchwarz werden, ſo ſtammen ſie nicht von Einem Paare‘, iſt demnach, wie Wuttke[3] mit Recht ſagt, reine Willkür, und gerade ſo viel werth als jener: weil jetzt die Farrenkräuter in Deutſchland nur mäßige Kräuter bleiben, ſo iſt es unmöglich, daß ſie früher ſo groß wie hohe Bäume wurden, oder: weil im Mannesalter der Menſch nicht ſo leicht ſeine Phyſiognomie ändert, ſo kann dieß auch nicht in ſeiner Kindheit der Fall ſein. Die Racenvariation aber fällt in die Zeit der anfänglichen Entwicklung der Menſchheit, das Werdende unterliegt anderen Geſetzen als das Gewordene. ‚Im Kindesalter,‘ ſagt Burdach[4], ‚konnten die Menſchen noch keine bedeutende Perſönlichkeit erlangt haben, mußten darum von der Natur abhängiger und dem Einfluſſe der Außenwelt mehr unterworfen ſein. Da jetzt die Naturkräfte nicht mehr mit der-

[1] A. von Humboldt, Aequinoctialreiſe. III. S. 441. S. 240 ff.
[2] Forſter, Bemerkungen auf einer Reiſe um die Welt. S. 240 ff.
[3] Wuttke, Geſchichte des Heidenthums. I. S. 80.
[4] Burdach a. a. O. S. 701.

ſelben Intenſivität wie früher wirken, und alle Verhältniſſe einen bleibenderen Charakter angenommen haben, der Menſch mehr Selbſtändigkeit gewonnen hat, ſo vermag das Klima jetzt nicht mehr ſo zu wirken.'

Die Fragen Burmeiſters[1] und Vogts[2], wie es denn möglich ſei, daß die Menſchen ſo ſchnell ſich vermehren und nach den entfernten Inſeln gelangen konnten, ferner, warum ſie denn nicht in den üppigen Fluren der Tropen beiſammen geblieben, ſondern nach kalten und unwirthbaren Gegenden auswanderten, können kaum ernſtlich gemeint ſein. Denn die Geſchichte zeigt Beiſpiele außerordentlich ſchneller Vermehrung in Menge auf. Eine von wenigen ſchiffbrüchigen Engländern im Jahre 1589 beſetzte Inſel wies nach achtzig Jahren aus nur vier Müttern eine Anzahl von 12000 Menſchen nach[3]. Andere Beiſpiele erwähnen Wiſeman[4], A. Wagner[5] und beſonders R. Thum in ſeiner Schrift: ‚Karl Vogts Köhlerglaube und Wiſſenſchaft in ſeinem eigenen Licht'[6]. ‚Es iſt dieß,' ſagt Thum, ‚die Stelle, wo Vogt zu ſeiner Erklärung, daß er kein Mathematiker iſt, den Beweis beibringt. Denn hätte er nur eine dunkle Idee von einer geometriſchen Progreſſion aus ſeinen Schuljahren her ſich bewahrt, ſo würde er dieſen Satz nicht haben ſchreiben können!' Nach der einfachen Rechnung Thum's ergeben ſich nach 425 Jahren 800 Millionen Menſchen. Eine Analogie der überraſchenden Ergebniſſe einer in geometriſcher Progreſſion fortſchreitenden Vermehrung bilden die zahlloſen Rinderheerden

[1] Burmeiſter a. a. O.

[2] Vogt, Köhlerglaube und Wiſſenſchaft S. 27.

[3] Cf. Bullet, Réponses critiq. Besançon 1819. III. p. 45.

[4] Wiſeman, Zuſammenhang der Ergebniſſe wiſſenſchaftlicher Forſchung mit der geoffenbarten Religion. Deutſch von Haneberg. S. 187.

[5] Wagner a. a. O. II. B. S. 280 ff.

[6] Vom Jahre 1856, beſ. S. 27 ff.

von Paraguay und Buenos-Ayres, welche von einem Stier und wenigen Kühen herstammen, welche Salazar im Jahre 1546 daselbst zurückließ[1]. ‚In Europa,' sagt Burdach[2], ‚werden jetzt von jedem Ehepaar im Durchschnitt vier Kinder erzeugt. War nur, was wohl denkbar ist, ein einziges Menschenpaar erschaffen worden, und pflanzte sich dasselbe nebst seinen Nachkommen nach diesem Maßstabe fort, so gab dieß schon nach tausend Jahren eine doppelt so große Bevölkerung, als jetzt auf der Erde lebt.'

Die Schwierigkeit der Wanderung von einem Punkte der Erde zum andern ist nirgends größer als bei den verschiedenen Inseln der Südsee. Und doch läßt sich gerade hier in genügender Weise darthun, nicht allein, daß sie nicht unüberwindlich sind, sondern daß sie thatsächlich überwunden wurden. Besonders werden Japanesen häufig erwähnt, welche nach der Südseite verschlagen wurden, bis wenige Meilen nördlich von der Mündung des Columbia[3]. Schon A. v. Humboldt[4]

---

[1] Die 8 Schweine, welche Columbus auf seiner zweiten Reise nach Hispaniola mitgebracht hatte, waren 1499 schon unzählbar geworden. Las Casas, Histor. general. I. 163. Vgl. Peschel, Zeitalter der Entdeckungen S. 304. Pferde und Rinder waren wegen ihrer außerordentlichen Vermehrung schon zur Zeit des Peter Martyr (De orbe novo, 1516) ausgeführt und nach Oviedo (Hist. general y natural VI. 26) sehr wohlfeil.

[2] Burdach a. a. O. S. 704.

[3] Cf. G. Careri, Voyage autour du monde. V. pag. 64. Bennet, Narr. of a whaling voy. I. p. 242. Wilkes, Narr. of the U. St. Exploring Expedit. Philadelphia 1848. V. p. 260. IV. p. 295.

[4] A. de Humboldt, Histoire de la géographie du nouveau continent. 1836. II. p. 607. Ueber die Möglichkeit der Bevölkerung der Erde von Asien aus s. A. Wagner a. a. O. S. 232. Cardinal Bembo berichtet in seinen Historiae Venet. VII. p. 170 (Lutet. 1551), daß im Jahre 1508 an der Küste der Bretagne von einem normännischen Seefahrer ein Fahrzeug mit blau tätowirten Eskimo's aufgefunden wurde Von sieben derselben war ein Einziger noch am

hat hervorgehoben, daß, um von Asien nach Amerika zu gelangen, nur eine Seereise von höchstens 36 Stunden erforderlich sei. Völlig entscheidend ist aber gerade für die Völker der Südsee die Uebereinstimmung in Sprache, Sitte, Sage und Religion, so daß die Schwierigkeit der Wanderung durchaus nicht mehr als Gegenstand angeführt werden kann [1].

Schon in sehr früher Zeit mochten Küstenfahrer durch Stürme nach fernen Landen geführt worden sein. Größere Auswanderungen wurden durch Uebervölkerung, Mangel u. s. f. veranlaßt. Um dem Tode, der Sklaverei, dem Zwange fremder Sitten zu entgehen, wichen ganze Völkerschaften aus ihrer Heimath. Am mächtigsten aber wirkte der Wandertrieb, die Sucht des Menschen, in der Fremde sein Glück zu finden, der Sinn für Abenteuer, die Erwerbslust, wie bei den Phönikern.

Wenn aber Vogt, der amerikanischen Schule [2] folgend, aus der großen Sterblichkeit europäischer Ansiedler unter den Tropen den Schluß zieht, daß Einwanderungen gar nicht stattfinden konnten, weil nur Autochthonen in den entsprechenden Klimaten gedeihen, so müßte er vorher erst den Beweis liefern, daß die gegenwärtigen klimatischen und somatischen Zustände in gleicher Weise immer gewirkt haben, wie sie jetzt wirken. Seine Autochthonen-Hypothese ist durch die einfache Thatsache schon widerlegt, daß Völker von verschiedener Race in demselben Klima dicht neben einander wohnen, Arier neben Malaien, Europäer neben Buschmännern.

Leben. Noch i. J. 1682 wurden Grönländer nach den Orkaden verschlagen. Vgl. A. v. Humboldt, Kritische Untersuchungen I. S. 471.

[1] Die Belegstellen bei Waitz, Anthropologie I. S. 226. Die malaiischen und polynesischen Sprachen berühren sich stammverwandtlich; man stellte daher die Hypothese von einem ursprünglich zusammenhängenden und durch Naturereignisse zerschlagenen Continent auf. Vgl. Pott, Die Ungleichheit der menschlichen Racen S. 251. W. v. Humboldt, Kawisprache II. B. S. 8.

[2] Besonders Knox, The races of man. 1851.

Auch ist der Beweis noch gar nicht gegeben, daß ein allmähliches Vorrücken der Weißen in das Land der Neger nicht möglich sein sollte. Ohnehin besteht die Festigkeit des Typus des Negers als des Urbewohners der Tropen nur in der Einbildung; denn sowohl in Bezug auf dessen geistige Fähigkeiten wie leibliche Eigenschaften haben die neuesten Forschungen die größten Verschiedenheiten[1] nachgewiesen. In dem Typus der Aschantis erkannte Bowdich vollständig das griechische Profil. ‚Unter den Mädchen von Yombo (Ostafrika) waren drei,' erzählt Burton[2], ‚mit einer vollkommen griechischen Gesichtsbildung.' Uebrigens beweist die Thatsache der großen Sterblichkeit unter Einwanderern zuviel. Ist doch auch in Indien, der Heimath der kaukasischen Race, die Sterblichkeit unter den Europäern groß; und doch sind es die Abkömmlinge dieser Race der Arya's, welche nun die Welt bevölkern vom Nordpol bis zu den Tropen, freilich in dem langen Lauf einer viertausendjährigen Geschichte. Aber selbst in europäischen Malariagegenden befinden sich die Einheimischen verhältnißmäßig wohl, während die Fremden regelmäßig rasch dahinsterben.

Die Schwierigkeit der Akklimatisation beweist, näher betrachtet, gerade für die Einheit des Menschengeschlechtes. Die Race ist vor Allem hervorgerufen durch äußere, physikalisch-klimatische und geistige Einflüsse; der plötzliche Uebergang in das Gegentheil der bisher gewohnten Einwirkungen muß darum die Race nothwendig schädigen. Brächte die Akklimatisation diese Gefahren nicht mit sich, dann

---

[1] Quatrefages a. a. O. 1861. T. XXXI. p. 433 ff. M. Perty, Anthropologische Vorträge S. 70 ff. 86 ff. Waitz a. a. O. II. B. S. 12 ff.

[2] Burton, Expedition von Zanzibar bis zum Nyanza-See. Bearb. v. K. Andree. 1861. S. 194. Vgl. auch das große Reisewerk von Barth. Ebenso Bowdich, Mission von Cape Coast nach Aschanti. Deutsch von Leibenfrost. 1820.

wäre die Race geradezu etwas Unbegreifliches. Wo dagegen der Uebergang nicht so plötzlich stattfindet, da akklimatisirt sich der Europäer, und gerade sehr gut in den Ländern, welche von eigenthümlichen Racen bewohnt sind, wie z. B. am Cap, der Heimath der Kaffern. Auf Ceylon leiden die Eingeborenen sogar mehr durch das Fieber als die eingeführten Neger, und letztere wieder mehr als ihre Stammgenossen, wenn diese unmittelbar aus Afrika, sie aber nach einem zeitweiligen Aufenthalt in Europa dorthin gelangen. Das von Said Pascha erkaufte Bataillon Neger litt in dem Klima der Küste von Veracruz ebenso und selbst noch stärker als die französischen Truppen[1]. Wir sehen, es ist die ungewohnte Einwirkung des Klimas, nicht aber eine natürliche, in der Art liegende Disposition, welche zum großen Theile Ursache der erhöhten Sterblichkeit wird[2]. Kann ja doch selbst ohne Ortswechsel Keiner außer mit der größten Gefahr seiner Gesundheit von einer gewohnten Lebensweise zu einer anderen, entgegengesetzten, übergehen. Uebrigens scheint Burmeister die Haltlosigkeit seiner Gegengründe selbst eingesehen zu haben, weil er, statt auf weitere Beweise einzugehen, die mangelnde Einsicht in die Art und Weise der Racenbildung aus einem und demselben Stammpaare einfach als Begründung seines Verwerfungsurtheiles betrachtet wissen will. ‚Ein Grund dafür,' sagt er, ‚kann nicht nachgewiesen werden, und daher bestreiten wir die Richtigkeit der Annahme.' Er muß demnach alle naturhistorischen Vorgänge und Thatsachen läugnen, deren inneren Proceß und wirkende Ursachen er nicht ausreichend kennt.

Die bisherige Erörterung führt uns zu unserem dritten Satze:

---

[1] Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung. 1864. Nr. 4.

[2] Cf. Boudin, Traité de géographie et de statistique médicale bei Quatrefages a. a. O. T. XXXII. p. 641.

III.

Die Wissenschaft ist im Stande, die Entstehung der Racen aus einer Art, demnach die Abstammung Aller von Einem Urpaare als wahrscheinlich darzuthun.

Einen Beweis gibt das thierische Leben. ‚Die Arten der Thiere,' sagt J. Müller[1], ‚bieten keine entfernte Möglichkeit der Erzeugung der einen aus der anderen dar. Diese müssen vielmehr nach allem, was jetzt in der Geschichte der thierischen Welt vor sich geht, einzeln und unabhängig von einander geschaffen sein. Zur Erklärung der Variationen einer einzelnen Art ist nichts erforderlich als zwei sich paarende Individuen, die zur selben Art gehören, und der lange dauernde und durch mehrere oder viele Generationen fortgesetzte Einfluß äußerer modificirender klimatischer Einwirkungen. — Die Geschichte der Racen der Thiere und Pflanzen führt unabweislich zu dem Satze, daß alle wahren Racenverschiedenheiten einer Art von Einzelnen aus durch innere und äußere Ursachen und in hinreichend langer Zeit sich bilden können.' Je verbreiteter der Wohnplatz einer Thierart, bemerkt Blumenbach[2], desto weiter dehnt sich zu gleicher Zeit auch das Gebiet ihrer Varietäten aus. Das am weitesten verbreitete Thier ist der Hund; in Guinea werden unsere Hunde gewissermaßen negerartig, kahl mit krausen Haaren im Gesicht, von schwarzer oder schmutzig brauner Farbe. Im Norden bekommen die Thiere vielfach weiße Haare und Federn; selbst

[1] J. Müller a. a. O. S. 769.

[2] Blumenbach a. a. O. S. 24. Joh. Müller a. a. O. S. 771. Die nach Amerika eingeführten Schweine änderten nicht bloß ihre Farbe, sondern bekamen im verwilderten Zustande Hauer wie die Eber und eine andere Kopfbildung. Peschel a. a. O. S. 558. Ebenso änderten sich die Hunde. Las Casas III. 128.

unſere Hausthiere nehmen verſchiedene Farben und Geſtalten nach Verſchiedenheit des Bodens an [1].

Treten aber bei Pflanzen und Thieren dieſe Varietäten ein, um wie viel mehr muß dieß nicht bei dem Menſchen der Fall ſein, deſſen Geſammtcharakter nicht bloß durch ſomatiſche Einflüſſe, ſondern in einem ungleich höheren Grade durch Intelligenz, Sitte, Religion, Politik und die übrigen geſchichtlichen Factoren beſtimmt wird! Wenn ſchon im engen Kreiſe der Familie auf Grund des Familientypus eine Verſchiedenheit der Bildungen hervortritt, wenn innerhalb desſelben Volksſtammes die einzelnen Geſchlechter und Familien ihr beſtimmtes Gepräge tragen — wir erinnern an die Erblichkeit des Temperaments, gewiſſer Krankheiten und Abnormitäten (wie z. B. überzählige Finger, die Erblichkeit in der Familie der ſogenannten Stachelſchweinmenſchen), die Familienzüge, beſonders in königlichen und fürſtlichen Häuſern (Bourbon, Lothringen u. ſ. f.) [2] —, wenn unter den Völkern Europa's, die doch ſämmtlich von denſelben religiöſen, ſittlichen und ſtaatlichen Grundprincipien ſich nähren, eine ſo durchgreifende Verſchiedenheit auftritt, wie ſich dieſe in dem nationalen Typus, dieſem Producte leiblicher und geiſtiger Factoren, darſtellt, ſo muß nothwendig eine ganz unverhältnißmäßig bedeutendere und länger dauernde Verſchiedenheit leiblicher und ſeeliſcher Einwirkungen ein Ergebniß zur Folge haben, wie dieß in der Racenverſchiedenheit vorliegt. Wenn wir darum auch in den geographiſch-klimatiſchen Bedingungen keineswegs die einzige Urſache der Racenbildung erkennen, ſo ſind wir weit entfernt, ihr jede Bedeutung abſprechen zu wollen, wie ſie denn auch ſelbſt Burmeiſter anerkennt.

---

[1] Burdach a. a. O. S. 698 ff. J. Müller a. a. O. S. 771—773.

[2] Cf. Lucas, Traité physiolog. de l'hérédité nat. 1847. I. p. 339 ff. II. 507 ff.

M. Perty[1] und Th. Waitz[2] bestreiten daher die Möglichkeit der einpaarigen Abstammungen nicht, halten sie aber nur deßwegen nicht für wahrscheinlich, weil bei dieser Annahme die Existenz des Geschlechtes ‚an dem dünnen Faden eines Menschenlebens hinge'. Wir müssen gestehen, ein sehr schwacher Grund; denn wer mächtig genug war, den Menschen zu schaffen, der war nicht minder mächtig, ihn zu erhalten.

Fassen wir nun das Resultat aller Untersuchungen und Mittheilungen bezüglich der wesentlichen Racenunterschiede zusammen, so scheint sich dieß mit Sicherheit herauszustellen, daß die Hautfarbe, obwohl der geographischen Breite nicht immer parallel, doch vorzugsweise durch das Klima bestimmt wird, daß der Einfluß des Klima's selbst aber mitbedingt ist durch die Lebensweise und Nahrungsverhältnisse. Namentlich wird das Dunkeln der Haut begünstigt durch Aufenthalt in feuchten, tief liegenden Gegenden, wenn der Körper schutzlos den Einwirkungen der Witterungen ausgesetzt wird[3]. ‚Auf der Erde,' sagt Lacépède[4], ‚sehen wir überall die mächtigen Einwirkungen des Bodens, des Wassers, der Luft und Temperatur auf die Organisation und die Kräfte des Menschen. Diese Racenverschiedenheit bildete sich zur Zeit jener letzten Katastrophe, welche der Oberfläche der Erde ihre letzte, jetzige Gestalt gegeben hat.' Schon nach der Sündfluth zum ersten Male, und dann nach der großen Katastrophe von Babel fällt nach dem Bericht der Bibel das Lebensalter der Menschen auf die Hälfte und immer tiefer herab. ‚Zu jener Zeit,' fährt Lacépède fort, ‚wo alle diese Elemente, die wir unter dem Namen Klima zusammenfassen, eine viel höhere Wirksamkeit hatten als in der Gegenwart, konnte das Klima jene Hauptvarietäten hervorbringen, wie es auch jetzt noch Varie-

[1] M. Perty a. a. O. S. 43.

[2] Waitz a. a. O. I. S. 326.

[3] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 56 ff. Rutke a. a. O.

[4] Im Diction. d. sciences natur. Art. Homme.

täten zweiter Ordnung hervorruft.' Die Abkömmlinge der weißen Bevölkerung reifen in der heißen Gegend früher, bekommen in den Tropenländern immer mehr eine Olivenfarbe und nehmen in Afrika ein tiefes Dunkel an. Beispiele geben die Colonien der Portugiesen in den afrikanischen Küstenländern[1]. Die Nachkommen von Negern werden in kälteren Erdstrichen nie so schwarz wie unter der glühenden Sonne Afrika's. So hat sich unter der Einwirkung neuer Verhältnisse eine eigenthümliche Negervarietät gebildet, der amerikanische (Creolen-) Neger, welcher mit Verachtung auf den Ankömmling vom Senegal und der Goldküste herabblickt[2].

---

[1] Durand, Voyage au Sénégal. I. p. 169. Heber, Narrative of a journ. prov. of India. I. p. 68.

[2] Die dunkle Haut ist die Folge eines Pigments, das sich in den Zellen der Schleimhaut ablagert; nach Einigen bildet sich dieses aus Gallenstoff, ‚der in den heißen Ländern in combustibler Form durch die Leber ausgeschieden wird' *). Foissac **) erklärt die dunkle Farbe zum Theil herrührend aus der vorwiegend vegetabilischen, kohlenstoffhaltigen Nahrung. Uebrigens zeigen auch die Leiber der Europäer solche dunkle Stellen (Sommersprossen u. s. w.). ‚Nimium ne crede colori', sagt darum schon Linné. Bei den farbigen Menschen sind die innersten Zellen der Schleimschicht dunkelbraun oder schwarzbraun gefärbt und bilden einen gegen die helle Lederhaut scharf abstechenden Saum, dann kommen hellere Zellen; endlich, an der Grenze gegen die Hornschicht, oft ziemlich blasse, mehr durchscheinende Lagen ... In der gelblich-gefärbten Haut eines Malaienkopfes der anatomischen Sammlung in Würzburg findet sich dasselbe, was das dunkelgefärbte Scrotum eines Europäers darbietet. Dem zu Folge unterscheidet sich die Oberhaut der gefärbten Racen in nichts Wesentlichem von derjenigen der gefärbten Stellen der Weißen, und stimmt selbst mit der Haut einzelner Stellen, z. B. Warzenhof, vollständig überein ***). Bei

*) Vgl. Heusinger. Physiolog. 1831. Berthold, Lehrbuch der Physiolog. II. S. 325. Müller, Entstehung des Menschengeschlechtes S. 108.

**) Foissac, Einfluß des Klimas auf den Menschen. 1840. S. 68.

***) Vgl. Kölliker, Mikroskopische Anatomie. II. 1. S. 52. ‚L'aréole mammaire, les grains de beauté ne sont autres choses que des points, où les cellules du corps muqueux sont colorièes comme chez le nègre.' Quatrefages l. c. p. 638.

Auch die Nachkommen der ersten Ansiedler in Nordamerika haben sich modificirt[1]. Der Typus des Yankee ist ein eigenthümlicher, feststehender. Lyell[2] hat nachgewiesen, daß bei stetem Verkehr mit Weißen der Schädel- und gesammte Körperbau des Negers sich mit jeder neuen Generation mehr und mehr der europäischen Bildung annähert, und selbst die Vertreter der amerikanischen Schule geben diese Thatsache zu, wie denn die Anthropologie und Ethnologie uns zahllose Beispiele von Veredlung der Schädelformen und Gesichtszüge durch geistige Bildung bei den Negern, besonders bei den Magyaren und Osmanli's liefert. Umgekehrt, wie Perty[3] berichtet, trifft man in den abgelegenen Gegenden Ungarns noch heute die abschreckende Häßlichkeit, welche die Hunnen charakterisirt.

Unsere Sprachforschung ist jetzt so weit gereift, daß wir den Schweden und den arischen Hindu's Indiens eine gemeinsame Abstammung zuschreiben, daß wir uns denken dürfen, sämmtliche Glieder der arischen Familie hätten, bevor sie ihre Wanderungen antraten, eine gemeinsame Heimath bewohnt. Wenn wir jetzt die Extreme, den Schweden oder Norweger, Bewohner des arktischen Kreises, und den Hindu, den Bewohner der Wendekreise, die ursprünglich Eine Race, vielleicht ein Volk bildeten, neben einander stellen, dann vermögen wir zu ermessen, welchen Wechsel eine lange Zeit und

morbus Addison. bildet sich durch krankhafte Absonderungen eine dunkle Hautschicht. Nach Pruner ist das Blut des Negers wegen des größeren Gehaltes von Kohlenstoff dunkler. In Folge geringeren Sauerstoffgehaltes der Luft bethätigen sich weniger die Lungen, desto stärker dagegen die Hautgefäße; bei dem Europäer, nach den Tropen versetzt, erschlafft die Haut durch übermäßige Ausscheidung, und die Akklimatisationskrankheiten treten ein.

[1] Vgl. Pruner bei Quatrefages a. a. O. S. 695 ff. Wilbrand a. a. O. S. 68 ff.

[2] Bei Pickering, The races of man, introd. Waitz a. a. O. I. S. 110.

[3] Perty a. a. O. S. 104.

große Ortsveränderungen in den ethnologischen Charakterzügen hervorzubringen vermögen.

Doch kann das Klima schon deßwegen nicht die einzige Ursache der Racenbildung sein, weil beim Menschen ganz andere und mächtigere Einflüsse thätig sind, nämlich das intellectuelle, sittlich-religiöse Leben. Ein höher entwickeltes Geistesleben wird nothwendig auch auf das bei dem Denkprocesse zunächst betheiligte Organ, das Gehirn, zurückwirken; mit der Entwicklung des Gehirns und in nothwendiger Folge des Gesammtnervensystems findet eine Modification des ganzen Organismus statt, sowohl in aufsteigender wie abnehmender Progression. Das vorspringende Kinn tritt zurück, je mehr die Stirn hervortritt; die Backenknochen werden nicht mehr hervorragen, wenn die vorderen Gehirnlappen die Stirne erweitern, die Größe des Mundes nimmt ab, wenn edlere Triebe überwiegen [1]. Marcel des Serres [2] weist nach, wie auch die Beschaffenheit des Haares durch die Gehirnthätigkeit eine Aenderung erleidet; da ohnehin, während die Haare der verschiedenen Thierarten immer bedeutende Verschiedenheit zeigen, dieß bei denen der Menschenracen nicht der Fall ist [3].

Dagegen wird die körperliche Entartung in gleicher Weise dem geistigen Verfalle folgen. Die in den heißen Gegenden Afrika's lebenden Portugiesen haben den klimatischen Ein-

[1] Der Schädel des Menschen wächst nach Frère bis zum fünfzigsten Jahre nach Maßgabe der Gehirnentwicklung, da die Membranen, welche die Scheidewände verbinden, elastisch sind. Die Wölbung der Stirne fällt bei zunehmender Civilisation mit Abplattung des Hinterkopfes zusammen. In der Bildung eines historischen Culturvolkes sind stets die beiden Ursachen, geschlechtliche Kreuzung und geistiger Ideenaustausch, zusammengetreten.

[2] Marcel des Serres, Die mosaische Kosmogonie, verglichen mit der Geologie. Deutsch von Steck. S. 262.

[3] Kölliker, Mikroskop. Anatomie II. 1. S. 98 ff. Eble, Von den Haaren II. S. 86 ff. Waitz a. a. O. I. S. 110.

flüssen nicht in Allem widerstanden, aber sie haben ihre europäische Culturstufe im Allgemeinen bewahrt und darum namentlich ihre Schädelbildung nicht verändert, auch nicht die Farbe der Eingeborenen angenommen; bei den Sklaven Nordamerika's ist gerade das Umgekehrte der Fall[1]. Die Wirkung der Sitten überhaupt auf Schädel- und Knochenbildung hat Retzius[2] eingehend beleuchtet, wobei wir auch nicht unerwähnt lassen wollen die Gewohnheit mancher, besonders indianischer Stämme, die Schädel der Neugeborenen künstlich zusammenzupressen, was, wie Scherzer[3] bemerkt, ‚bei ganzen Volksstämmen eine Verschiebung der Gehirntheile veranlaßte'[4].

---

[1] Vgl. Quatrefages a. a. O. 1861. S. 962 ff.

[2] Retzius, Blick auf den gegenwärtigen Standpunkt der Ethnologie in Müller's Archiv für Anatomie. 1858. Beispiele von Veredlung wie Entartung bei Bastian a. a. O. S. 24 ff.

[3] Scherzer, Reise der österr. Fregatte Novara um die Welt. 1861. III. S. 300. S. 337. Im ‚Ausland' 1866 S. 1091 ff. wird nachgewiesen, daß in Asien, Europa und selbst in Frankreich bis auf die neueste Zeit herab diese Sitte noch nicht erloschen ist.

[4] Uebrigens hat der Satz, daß die Gestalt und Capacität des Schädels oder das Gewicht des Gehirns als unfehlbares Maß der geistigen Befähigung anzunehmen sei, nicht nur keine große Wahrscheinlichkeit, sondern ist durch die neuesten Untersuchungen sehr erschüttert worden. Die Georgier haben sich trotz ihrer ganz griechischen Schädelbildung niemals geistig ausgezeichnet: ‚ein und dasselbe Volk sehen wir im Verlauf der Geschichte von der Rohheit zur Cultur fortschreiten und von seiner Höhe wieder zurücksinken.' ‚Kein Mensch,' sagt Moreau*), ‚der etwas von Physiologie versteht, glaubt heutigen Tages noch daran, daß der Verstand nach dem Gewichte des Gehirns sich messen läßt. Nach den Untersuchungen von R. Wagner nimmt, dem Gewichte des Gehirns nach classificirt, unter 900 gewöhnlichen Menschen Gauß den 125sten, Dupuytren den 194sten, Hermann den 326sten, Haußmann den 621sten Platz ein.' Die Schädelmessungen von Parchappe, Lawrence, Tiedemann und Huschke, wenn

*) Moreau, Journal des Sav. 1860. p. 295 mit den Bemerkungen von Flourens ebendas. 1862. S. 233.

Der Amerikaner Stephens[1], keineswegs ein Negerfreund, fand die russischen Soldaten viel tiefer stehend als die Neger im türkischen Heere. Was hier großer Druck bewirkte, das bewirkt anderwärts die Isolirung; auch der Mensch der weißen Race müßte in den Ländern der Neger verwildern, wäre er von allem Verkehr mit dem Mutterlande abgeschnitten. Die schlagenden Beweise liegen überall vor, so daß eine angeborene Präeminenz der weißen Race sich nicht wohl aufrecht halten läßt. Das ‚Ausland'[2] berichtete vor nicht langer Zeit von verwilderten Europäern auf den Fidschi-Inseln; eben solche fand Mundy[3] in Neu-Seeland. Prichard[4] weist dasselbe an den bei der Untersuchung von Ulster von den Engländern in das Gebirge verjagten Irländern nach. Diese kamen durch Hunger, Mangel und Unwissenheit tief herunter; sie waren nur mehr fünf Fuß zwei Zoll hoch, dickbäuchig, krummbeinig, mit Gesichtszügen wie Mißgeburten, merkwürdig durch ihren hervorstehenden, stets offenen Mund mit hervorragenden Zähnen und entblößtem Zahnfleisch. Rohe und ungesunde Nahrung, sagt schon Buffon[5], läßt die Völker ausarten: alle Stämme, die elend leben, sind häßlich und schlecht gebaut.

Dieser so bedeutsame Einfluß geistig-sittlicher Zustände nun ist es, welchen die einseitig materialistische Richtung in der Naturwissenschaft vollständig ignorirt. Wenn nun aber

---

gleich in ihren Resultaten verschieden, beweisen jedenfalls soviel, daß die Geistesgaben der Racen mit ihrer Schädelcapacität nicht zusammenfallen. R. v. Jhering (Zur Reform der Kraniometrie in der Zeitschrift für Ethnologie 1873, 3. Heft) weist darauf hin, daß die Bedeutung der Schädelbildung bisher überschätzt worden sei.

[1] Stephens, Incidents of trav. in Greece etc. 1842.

[2] Ausland, 1857. S. 936.

[3] Mundy, Our Antipod. 1852. II. 124.

[4] Prichard a. a. O. II. S. 378.

[5] Bei Vogt, Natürl. Geschichte der Schöpfung S. 258.

nicht bloß die Schrift, sondern die Sagen aller Völker[1] von einer großen Katastrophe erzählen, welche tief in das religiös-sittliche Leben der Menschheit eingriff, in Folge welcher diese hingegeben ward an die übermächtige Gewalt des Naturlebens und die Scheidung in Stämme und Sprachen eintrat — sollte hier nicht ein Fingerzeig gegeben sein für die ethisch-religiöse Bedeutung der Racenverschiedenheit, welche in der physischen Erscheinung ihren Ausdruck findet?

Hiezu kommt noch ein anderes Moment, wodurch die Verhältnisse der Racen zu einander in einem völlig neuen Lichte erscheinen. Es lassen sich nämlich die verschiedenen Racen gar nicht scharf einander gegenüber abgrenzen, wie dieß bei den Arten der Fall ist[2]. ‚Es gibt,' sagt Herder[3] mit Recht, ‚weder vier noch fünf Racen, noch überhaupt ausschließende Varietäten auf der Erde. Die Farben verlieren sich ineinander, und im Ganzen wird zuletzt Alles eine Schattirung eines und desselben großen Gemäldes, das sich durch alle Räume der Erde verbreitet.'[4]

---

[1] Die Belegstellen bei Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes S. 278 ff.

[2] Vgl. J. Müller a. a. O.

[3] Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. VII. 2.

[4] Cuvier stellte nach der Hautfarbe drei Racen auf, die Weißen, Gelb-Braunen, Schwarz-Roth-Braunen; Retzius vier; Blumenbach fünf, die kaukasische, mongolische, malaiische, äthiopische, amerikanische Race. Beide stellten zuerst die Schädelbildung als Kriterium auf; Blumenbach legte das Hauptgewicht auf die Neigung der Stirne unter Anwendung des Camper'schen Gesichtswinkels, Retzius legte die relative Schädellänge als Maßstab an; er unterscheidet Langschädel (Dolichokephalen) und Kurzschädel (Brachykephalen), je nachdem die Länge des Schädels mehr oder weniger die Breite desselben übertrifft. In jeder dieser Klassen unterschied er weiter Schiefkieferige (Prognathe) und Geradkieferige (Orthognathe). So gewann er seine vier Hauptracen. Da aber die Breite des Schädels mehr schwankt als die Länge, so suchte Aeby seine Eintheilung zu verbessern, indem

Selbst mitten im scheinbaren Bezirke einer Race variiren die Bildungen sowohl was Farbe als Bau des Schädels und Beckens angeht. ‚Ich habe ganze Reihen von Mandanschädeln mit einander verglichen,‘ sagt ein neuerer Reisender[1], ‚und besonders was das Zurückweichen der Stirne und die Abplattung des Kopfes betrifft, sehr große Verschiedenheit gefunden.‘ Es ist nachgewiesen, daß innerhalb derselben Race die Gesichtswinkel um zwanzig Centesimalgrade verschieden sind, während Schädel verschiedener Racen oft einen weit geringeren Unterschied nachweisen[2]. Außerdem fallen die Unterschiede nach Farbe mit jenen nach Schädelform nicht zusammen. ‚So lange man bei den Extremen in der Varietät verweilte,‘ sagt A. von Humboldt[3], ‚konnte man geneigt sein, die Racen als verschiedene Menschenstämme zu betrachten. Für die Einheit des Menschengeschlechtes sprechen aber die vielen Mittelstufen der Haut, Farbe und des Schädelbaues, welche die raschen Fortschritte der Länderkenntniß nun in neuester Zeit

er die Länge der Schädelwirbelkörper als Maßeinheit für Länge-, Breite- und Höhenverhältnisse der Schädel nahm, und unterschied so zwischen Breitköpfen (Eurykephalen) und Schmalköpfen (Stenokephalen). Er gewann drei Hauptklassen. Prichard nimmt sieben an: die iranische, turanische, die Papuas, die Alfuros (beide von Blumenbach zu der malaiischen gezählt), die Neger, die Hottentotten, die Buschmänner, die amerikanische Race. Bory de St. Vincent nimmt fünfzehn an, Morton zweiundzwanzig. Joh. Müller dagegen verwirft alle diese Eintheilungen, und will die Racen nur als constante und extreme Formen der Variationen betrachtet wissen.

[1] Prinz Max von Neuwied, Reise in Nord-Amerika I. S. 235.

[2] Vgl. Forster a. a. O. S. 198. Lawrence, Lecture on physiol. p. 571. J. Müller a. a. O. S. 778. Vrolick, Considérations sur la diversité des bassins des différentes races humaines. Amsterdam. 1826. Weber, Die Lehre von den Ur- und Raceformen. 1830.

[3] A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 379.

geboten haben.' — Der größere Theil der Contraste, welche man ehemals zu finden geglaubt, ist durch die fleißige Arbeit Tiedemann's über das Hirn der Neger, durch die anatomischen Untersuchungen Vrolick's und Weber's über die Gestalt des Beckens hinweggeräumt. Mag man die alte Klassification Blumenbach's, oder mit Prichard sieben Racen annehmen, immer ist keine typische Schärfe, kein durchgeführtes natürliches Princip der Eintheilung in solchen Gruppirungen zu erkennen. ‚Wenn wir die Frage rein vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus betrachten, so scheint es uns unmöglich, sich für eine andere Erklärung zu entscheiden als für jene der Abstammung Aller von Einem Paare.' Die Naturwissenschaft untersucht nicht, ob sie auch wirklich von Einem Paare stammen; aber ‚Alles, was sie bezeugen kann, ist nur eben dieses, daß der Sachverhalt auf uns den Eindruck macht, als habe jede Art von Einem Paar ihr Dasein begonnen, und dieser Schluß ist ein wesentliches Moment im Begriffe der Art selbst'[1].

‚Doch kommt hier ein anderer Zweig der Naturwissenschaft, die Pflanzen- und Thiergeographie, der Anthropologie zur Hülfe, und macht es ihr möglich, eine Entscheidung zu treffen.'[2] Durch umfassende und sorgfältige Studien hat man nämlich hinsichtlich der Verbreitung der Pflanzen und Thiere das Gesetz ermittelt, daß der ursprüngliche Verbreitungsbezirk (das Schöpfungscentrum) einer Species um so kleiner sich darstellt, je vollkommener die Organisation jener Klasse ist, zu welcher die Species gehört. Soll nun nicht für die Menschen eine Ausnahme von einer für die andern organischen Wesen allgemein gültigen Regel statuirt werden, so kann sein ursprünglicher Verbreitungsbezirk nicht ausgedehnter sein

[1] J. Müller a. a. O. S. 774. Quatrefages a. a. O. 1860. S. 814.

[2] Quatrefages, Rapport sur le progrès de l'anthropologie. p. 168.

als jener der höchsten Affen, der ‚Anthropomorphen'. Die vier oder fünf Genera dieser Thierklasse gehören aber nicht nur alle dem alten Continent an, sondern es ist auch nicht ein einziges Asien und Afrika gemeinsam, und keines verbreitet sich über den ganzen Welttheil, vielmehr haben alle einen ganz beschränkten Verbreitungsbezirk; die Chimpansé's und die Gorilla's finden sich ausschließlich in den westlichen Gegenden des tropischen Afrika, die Gibbons in Indien und auf einigen Inseln seiner großen Archipele; die höher stehenden Orangs bewohnen nur Borneo und Sumatra. Diese Thatsachen unterstützen also keineswegs die Annahme einer Mehrzahl von Schöpfungscentren für den Menschen, führen vielmehr zu der Annahme, daß dieselben ursprünglich einen einzigen umgrenzten Verbreitungsbezirk hatten [1].

Das Ergebniß der naturwissenschaftlichen Forschung faßt der Ethnologe und Reisende Finsch also zusammen [2]: Nach allem, was ich bisher an Menschenracen gesehen habe, in Sibirien, Centralasien, Nordamerika, an Südsee-Insulanern, Australiern, Papuas, Malaien — und es sind deren nicht wenige —, komme ich immer mehr zur Ueberzeugung, daß sich dieselben naturhistorisch nicht wohl durch Kennzeichen unterscheiden lassen, sondern so ineinander übergehen, daß ein Unterschied zwischen Europäern und Papuanen schließlich ganz unbedeutend wird. Ich muß auf Grund meiner Erfahrungen annehmen, daß es nur eine einzige Menschenspecies gibt [3].

---

[1] Quatrefages findet die Annahme wahrscheinlich, das Schöpfungscentrum des Menschen sei das innere Asien gewesen, und zeigt, wie von dort aus durch freiwillige und unfreiwillige Wanderungen zu Lande und zur See die Festländer und die Inseln bevölkert werden konnten.

[2] Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Ethnologie 1882, S. 166.

[3] P. Montegazza (L' uomo e gli uomini, Milano. 1876) lehrt eine fast unbeschränkte Verwandelbarkeit der menschlichen Typen; je

In der That, das logische Denken fordert entweder nur Einen Stammvater des Geschlechtes, oder es muß zahllos viele statuiren; denn wo und warum sollen wir dann eine Grenze ziehen? Letzteres aber ist absurd, ein ohne jeglichen Grund wiederholter Schöpfungsact, wozu denn auch außer den Amerikanern nur Wenige mit Vogt sich bekennen, daß nämlich ‚wie Fichten in Wäldern, Gräser in Wiesen, Bienen in Stöcken, Häringe in Bänken und Büffel in Heerden, so auch die Menschen in ganzen Nationen sofort geschaffen worden seien'[1]. Denn geschaffen mußte der Mensch werden, da er auf eine andere Weise nicht in's Daseins treten konnte, wie bereits bewiesen wurde.

Der Wissenschaft, nachdem sie die höchste Wahrscheinlichkeit der Entstehung des Menschengeschlechtes aus Einem Paare dargethan, liegt es nun allerdings ob, noch vorhandene Lücken zu ergänzen und Schwierigkeiten zu beseitigen; ein eigentlicher Gegenbeweis ist nicht mehr möglich.

Unsere in der bisherigen Darstellung entwickelten Sätze finden ebenso ihre Anwendung auf die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung. ‚Die Sprachforschung,' sagt selbst Hegels Schüler, Pott[2], ‚stellt sich dem einpaarigen Ursprunge aller Menschen und Völker nicht entgegen.' Was uns nun hier vor Allem auffallend erscheinen muß, ist die Thatsache, daß Racen- und Spracheigenthümlichkeiten durchaus nicht zusammenfallen. Wenn daher Vogt[3] behauptet, ‚daß die großen Sprachengruppen der physischen Racenbildung im Allgemeinen parallel gehen, d. h.

weiter man in der Geschichte zurückgehe, desto stärker habe dieser Differenzirungsproceß sich geltend gemacht.

[1] Cf. Smyth, Unity of the hum. race. New-York. 1850. p. 227. 356. Nott and Gliddon a. a. O. p. LVIII. Agassiz, Essay on Classific. Ch. I. p. 89—166.

[2] Pott a. a. O. S. 272.

[3] Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft S 56.

mit anderen Worten, daß es so viele Ursprachstämme gibt, als man menschliche Urracen zählt', so beweist er nur die Leichtfertigkeit seiner Beweisführung. Pott[1] findet diese völlig willkürliche Behauptung um so auffallender, da man ‚uns Sprachforschern noch gar nicht zu sagen weiß, wie viel menschliche Urracen es denn eigentlich gibt'.

Unter dem morphologischen Gesichtspunkte betrachtet, theilen wir die Sprachen ein in radicale (wie das Chinesische), agglutinative (wie die turanischen, amerikanischen Sprachen) und inflectionale oder organische (wie das Arische). Bald umfaßt nun der Racentypus Völker, welche verschiedenen Sprachfamilien und Sprachstämmen angehören, wie die Kaukasier, zu denen die Völker des indogermanischen wie semitischen Sprachstammes zählen; bald schließt der eine Sprachstamm Völker in sich, welche verschiedenen Racen angehören, wie die turanische Gruppe, zu welcher alle in Europa und Asien, mit Ausnahme des arischen, semitischen und chinesischen, gezählt werden, demnach die Sprachen der Ungarn, Türken, Mongolen, Jakuten, Eskimo's, Mandschu's, Tataren bis hinab zu den Dialekten der Malaien, Siam's und Polyneseins[2]. Die stärksten physiologischen und kraniokopischen Gegensätze laufen parallel mit sprachlicher Verwandtschaft; der Neuseeländer gehört sprachlich zu Einer Familie mit den Drawiden Vorderindiens, die innerafrikanischen Stämme mit den Berbern Nordafrika's[3]. ‚Jeder Versuch,' sagt daher Max Müller, ‚die Classification der Racen und Sprachen einander anzupassen, muß fehlschlagen.'

So ist denn schon von vornherein die Hypothese von Autochthonen auch vom linguistischen Standpunkte aus unhaltbar. Wie aber die historischen Thatsachen und tägliche Erfahrung beweisen, findet zwischen Sprachentrennung und geistigem Verfall ein inniger Causalnexus statt. Bei den Wilden sind die Sprachen äußerst zahlreich; bei den Culturvölkern wird das Gebiet einer Sprache mit der steigenden Bildung immer umfangreicher. Unter der rohen

[1] Pott a. a. O. S. 14.

[2] Max Müller, Die Wissenschaft der Sprache. 1863. S. 243.

[3] Quatrefages a. a. O. 1861. S. 65 ff.

und zerstreuten Bevölkerung der Insel Timor werden nicht weniger als vierzig Sprachen gesprochen, und unter der kannibalischen Bevölkerung von Borneo etliche hundert[1]. So spaltet sich auch das auf einen engen District begrenzte Friesische in zahllose Mundarten, sogar die allergewöhnlichsten Dinge nennen die Friesen der verschiedenen Inseln und Köge verschieden[2]. Plinius[3] spricht von dreihundert verschiedenen Sprachen in Kolchis, und der Missionär Gabriel Sagard[4] erzählt, daß bei den Huronen nicht ein Dorf dieselbe Sprache spreche wie das andere, daß selbst die einzelnen Familien sich in der Sprache unterscheiden. Ebenso ändert sich auch die Sprache der Wilden schnell, in kürzester Zeit ist sie eine andere geworden; aus dem Geplauder der Kinder geht ein buntes Gemisch hervor, welches nach dem Absterben einer Generation die Sprache gänzlich verändert[5]. Dasselbe wird uns von den Eingeborenen Australiens berichtet[6].

Dürfen wir von dieser Thatsache aus auf das ganze Geschlecht zurückschließen, so können wir die Ursache der Zersplitterung in so viele Zungen nur in einer Zerrüttung und Spaltung der religiösen wie socialen Verhältnisse finden, und sehen demnach auch von dieser Seite her die biblische Erzählung bestätigt, welche die Verdunkelung und Zersplitterung des Gottesbewußtseins als den Grund der Sprachen- und Völkertrennung, den Ursprung des Heidenthums und der Mythen bezeichnet[7]. ‚Die der Trennung vorangegangene Einheit des Menschengeschlechtes,' sagt

[1] Crawfurd, History of the Indian Archipel. II. p. 79. M. Müller a. a. O.

[2] J. G. Kohl, Die Menschen und Inseln der Herzogthümer Schleswig und Holstein II. S. 62.

[3] Plinii Histor. nat. VI. 5.

[4] Sagard, Grand voyage au pays des Hurons. Paris 1631.

[5] M. Müller a. a. O. S. 49 ff.

[6] Ausland. 1861. S. 845 ff. [7] Genes. 3.

Schelling[1], ‚die wir uns nicht ohne eine positive Ursache denken können, konnte durch nichts so entschieden erhalten werden als durch das Bewußtsein Eines der ganzen Menschheit gemeinsamen Gottes. — Der Völkertrennung mußte schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprache unumgänglich mit sich brachte, im Innern des Menschen eine geistige Krisis vorhergehen.'[2] Die Sprachverwirrung ist nur die Folge der Gedankenverwirrung, der Verwirrung des Menschen in dem Tiefsten seines Wesens, seinem Gottesbewußtsein. Die Verschiedenheit der Sprachen ist daher ein Problem, ‚das sich durch die Wanderungen der Völker nicht erklären läßt, auch wenn ich Klima, Land, Lebensart, Sitten des Stammes als genetische Ursachen derselben dazu rechne. Oft wohnen Völker dicht neben einander, die von Einem Stamme und doch verschiedener Sprachen sind. — Da muß etwas Positives vorgegangen sein, das diese Köpfe auseinanderwarf; philosophische Deductionen thun kein Genüge.'[3]

Das Verhältniß der verschiedenen Sprachenfamilien zu einander hat A. von Humboldt[4] in Kürze also bezeichnet: ‚So abgeschlossen gewisse Sprachen anfangs scheinen, so sonderbar ihre Einfälle, Launen und Eigenthümlichkeit sein mögen, so haben doch alle eine Analogie unter sich, und man wird ihre zahlreichen Beziehungen in dem Maße mehr einsehen, als die philosophische Völkergeschichte und das Sprachstudium vervollkommnet sein wird.' ‚Es ist kein Zweifel,' bemerkt Pott[5], ‚daß in demselben Maße, als die Sprach-

[1] Schelling, Philosophie der Mythologie. Einleit. S. 62.

[2] Ebendas. S. 101.

[3] Herder, Geist der hebräischen Poesie. I. Abth. 2. Gespr. 10. Niebuhr, Röm. Geschichte. 3. Aufl. I. Thl. S. 60. Vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel 1861.

[4] Bei Klaproth, Asia polyglotta p. 6.

[5] In der Allgem. Lit.-Zeitung. 1839. Nr. 62. Cf. Bunsen, Outlines of the philosophy of univ. history. I. p. 473.

vergleichung fortschreitet, sich auch noch ein guter Theil scheinbar bis jetzt vereinzelt stehender Sprachen nach sprachverwandtschaftlichen Beziehungen unter die größeren Gruppen wird einreihen lassen, und die Zahl dieser Gruppen abnehmen wird.'

Die letzten Jahrzehnte haben dieses Prognostikon in hohem Maße erfüllt. ‚Die mosaische Erzählung stellt Völker als verwandt dar[1], deren Verwandtschaft auf dem Wege des Nachsinnens zu erkennen das Alterthum nicht vermocht hatte. Römer und Griechen hatten bei all' ihrer Bildung nicht geahnt, daß sie mit den Ariern und Germanen näher verwandt seien als mit den Syrern oder Tyriern. Was das uralte Buch ausgesprochen, hat die Forschung dieses Jahrhunderts bestätigt: Jonier, Arier und Deutsche sind gemeinsamen Ursprunges.'[2] Die vergleichende Sprachforschung hat nachgewiesen, daß, ‚ehe noch die Vorfahren der Indier und Perser nach dem Süden aufbrachen, und ehe die Führer der griechischen, römischen, celtischen, teutonischen und slavischen Colonien nach den Gestaden Europa's zogen, es einen kleinen, wahrscheinlich auf der Hochebene Asiens ansäßigen Arierstamm gab, welcher eine Sprache redete, die noch nicht Sanscrit oder Griechisch oder Deutsch war, aber die dialektischen Keime aller dieser Sprachen enthielt, ein Stamm, der den Geber des Lichtes und des Lebens im Himmel mit demselben Namen anrief, den man noch in den Tempeln von Benares, in den Basiliken Roms und in den Domen und Kirchen des germanischen Nordens hören kann.'[3] ‚Die sämmtlichen indogermanischen Sprachen waren einst,' sagt Pott[4], ‚vor ihrer Auseinandersprengung identisch; sie waren dem Keime nach in

[1] Genes. 10.

[2] Vgl. F. Bopp, Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Zend, Griech., Litthauischen, Goth., Deutschen. Berlin 1832—1852.

[3] M. Müller a. a. O. S. 177.

[4] Vgl. Pott, Etymologische Forschungen. Lemgo 1833. I. S. XXVII.

einer Grundsprache, die mit deren Absonderung schwand, vorhanden.' Aber auch ‚die indogermanischen und semitischen Sprachen erweisen sich nicht so tiefgehend von einander geschieden, daß nicht ein uranfänglicher Zusammenhang zwischen beiden Stämmen als ausgemacht gelten müßte'[1]. Neuestens haben M. Müller[2] und Hitzig[3] den Nachweis unternommen, daß sowohl für die materiellen wie formalen Elemente des turanischen, semitischen und arischen Sprachzweiges eine Verwandtschaft sich finden lasse.

A. Balbi wies in seinem im Jahre 1826 erschienenen ethnographischen Atlas Asien einhundertdreiundfünfzig Sprachen zu. Klaproth verringert diese Zahl auf dreiundzwanzig. Max Müller führt auch diese auf vier Sprachstämme zurück, welchen die dreiundfünfzig Sprachen Europa's, die Balbi angibt, sich unterordnen, ebenso wie die australischen[4] Sprachen, deren Balbi hundertundsiebenzehn zählt. Auf Amerika rechnete derselbe vierhundertdreiundzwanzig Sprachen,

---

[1] Vgl. die Zeugnisse von Ewald, Fürst, Wüllner bei Kaulen a. a. O. S. 22. E. Burnouf bei Delitzsch, Genesis. S. 318. Steinthal ebendas. M. Müller a. a. O. S. 284. Augsb. Allgem. Zeitung 1871. Beil. 303 ff. Vgl. besonders F. Delitzsch, Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft. 1873. Nicht weniger als hundert indogermanische Wurzeln sind es, die er noch auf semitischem Sprachgebiete nachweisen zu können glaubt, und wird sich diese Zahl ‚unschwer auf mehr als das Doppelte bringen lassen'. S. 111—118.

[2] A. a. O. S. 299. Ebenso Oppert in der Revue de l'Orient. Ausland. 1860. S. 442. Retzius (Müllers Archiv für Anatomie. 1848. S. 392 ff.) glaubt wegen der Aehnlichkeit der Schädelbildung an eine Stammverwandtschaft turanischer, scythischer und sarmatischer Völkerschaften mit den Pelasgern.

[3] Philologenversammlung zu Heidelberg, Section der Orientalisten. Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung. Beil. 279. 1865.

[4] Vgl. F. Bopp, Ueber die Verwandtschaft der malaiisch-polynesischen Sprachen mit den indoeuropäischen. Abhandl. der Berliner Akademie der Wissenschaften, philos. Klasse. 1840. S. 171.

welche aber sowohl unter sich als mit den turanischen Verwandtschaft zeigen[1], welcher Zusammenhang mit den fortschreitenden Forschungen immer mehr an den Tag tritt. ‚Die geschichtlich vergleichende Sprachwissenschaft,' bemerkt daher Steinthal[2], ‚scheint es allerdings immer sicherer zu machen, daß verwandte Sprachen einer wirklich vorhistorischen gemeinsamen Muttersprache entsprossen sind. — Selbst die Frage, ob nicht wenigstens alle Sprachen Asiens und Europa's und auch viele Sprachen Afrika's Einem Urquell entsprungen sind, bleibt immerhin noch offen.' ‚Die Forschung erlauscht immer mehr Zusammenklang zwischen den einzelnen Sprachen und Sprachfamilien, z. B. eben jetzt zwischen der indogermanischen und der semitischen, und sie führt die bunt wechselnde Menge mit solcher Gewißheit auf immer weniger und immer einheitlichere Gruppen zurück, daß im entlegensten Hintergrunde wohl eine einzige Ursprache denkbar wird, denkbarer, als noch vor Kurzem erscheinen durfte. War doch bei dem Reichthum an gleichbedeutenden Worten, der aller älteren Sprachgestaltung eigen ist, Zeug genug da, um von noch soviel Kindern, die aus dem elterlichen Hause schieden, jedem seine Aussteuer zu fernerer eigener Haushaltung, sein Pfund zum Wuchern mitzugeben. Somit wird einstweilen auch für diesen Punkt die mosaische Auffassung das Richtige treffen, welche die Theilung der Sprache erst geraume Zeit nach deren Schöpfung geschehen läßt, und sie unmittelbar in Verbindung bringt mit der ersten Theilung der Menschheit in verschiedene Völker. Volk und Volk ist im Sinne des Alterthums soviel als Feind und Feind; die gesellige Natur des Menschen hatte die

[1] Prichard a. a. O. II. S. 353. Pott dagegen findet keine Verwandtschaft (Ungleichheit S. 257 u. f. w.). Vgl. Prescott, Mexiko. II. S. 448. Cochrane, Fußreise u. s. f. S. 210. 213.

[2] Steinthal, Ueber den Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. Berlin 1858.

Sprache zuerſt in's Leben gerufen, feindſelige Ungeſelligkeit zerſplitterte ſie.'[1]

Noch beſtimmter drückt ſich Barthélemy Saint-Hilaire aus[2]: ‚Die Beziehung zwiſchen dem Wort und der durch daſſelbe ausgedrückten Idee erſcheint in ſehr wenigen Fällen, welche durch Onomatopöie ſich erklären laſſen. In der Regel iſt dieß nicht der Fall, es bleibt dieß einfach eine Thatſache, welche zu erklären wir uns beſcheiden müſſen. Das war auch im Grunde die Frage, welche Platon im Kratylus beſchäftigt hat. Bloß dieß können wir mit einiger Sicherheit beſtimmen, daß Jener, welche zuerſt den Dingen die Namen gaben, nur eine geringe Anzahl konnte geweſen ſein; denn die Namengebung iſt, wie Platon richtig ſich ausdrückt, eine Geſetzgebung. Die erſten Erfinder der Sprache, die Väter des primitiven Wortes, haben ihre Entdeckung fortgepflanzt auf ihre Nachfolger, welche ſie ohne Widerrede annahmen, wie jetzt das Kind die Sprache annimmt im Hauſe der Eltern. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß die Erfindung der Sprache durch ein einziges Paar viel eher ſich begreifen läßt als durch eine größere, wenn auch beſchränkte Anzahl von Menſchen. Dort war eine Confuſion nicht möglich. Der Menſch iſt auf Erden erſchienen im Zuſtande eines Erwachſenen, er ſprach und vererbte ſo die Sprache auf ſeine Nachkommen. Die Löſung, welche die Geneſis gibt, iſt, wie für ſo manches andere, auch für dieſes Problem die vernünftigſte.'

Mit ihren Mitteln kann eben die Sprachwiſſenſchaft ſo wenig als die Naturforſchung die Thatſache des Urſprungs Aller von Einem Stammpaare mit Evidenz darthun.

---

[1] W. Wackernagel, Ueber den Urſprung und die Entwicklung der Sprache. 1872. S. 17.

[2] Journ. d. Sav. 1862. p. 610.

‚Nicht bloß die primitive Bildung der wahrhaft ursprünglichen Sprache, sondern auch die secundären Bildungen späterer, die wir recht gut in ihre Bestandtheile zu zerlegen verstehen, sind uns gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung unerklärbar. Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das Organische und Lebendige, entzieht sich unserer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befinden sich zwischen dem letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt, und ebenso ist es bei dem Moment des Aufhörens. Alles Begreifen des Menschen liegt nur in der Mitte von beiden.‘ [1]

Das letzte Wort zur Lösung des Problems muß anderswo gesprochen werden. Selbst wenn es bewiesen werden könnte, daß die Sprachen verschiedene Anfänge gehabt hätten, so würde daraus noch nicht nothwendig folgen, daß man verschiedene Anfänge des Menschengeschlechtes annehmen muß; denn wenn wir die Sprache als dem Menschen natürlich ansehen, so hätte sie ganz wohl zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern unter den über verschiedene Länder zerstreuten Abkömmlingen eines einzigen ursprünglichen Menschenpaares zur Entwicklung kommen können; wenn aber die Sprache im Gegentheil als eine künstliche Erfindung zu behandeln ist, so ist noch weit weniger abzusehen, warum nicht jede nachfolgende Generation ihr eigenes Idiom erfunden haben sollte [2].

Ja, es ist gerade die Sprachwissenschaft, welche der christlichen Idee von der Einheit unseres Ge-

---

[1] Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (Einleitung zur Kawi-Sprache) von W. v. Humboldt. S. XLVIII.

[2] Vgl. M. Müller a. a. O. S. 277. Vgl. Pott a. a. O. S. 243.

schlechtes ihre Entstehung verdankt, sowie denn die ersten Erfolge dieser Wissenschaft von christlichen und besonders katholischen Missionären[1] errungen wurden. Weder einem Platon noch Aristoteles, noch Julius Cäsar stieg je die Ahnung auf von einem gemeinschaftlichen Ursprunge ihrer und der Barbaren Sprache, trotz der deutlichsten Hinweise, denen sie täglich begegneten. ‚Nicht eher,' sagt ein Meister[2] der vergleichenden Sprachforschung, ‚als bis dieses Wort „Barbar" aus dem Wörterbuche der Menschheit gestrichen und an seine Stelle Bruder gesetzt wurde, nicht eher, als bis das Recht aller Völker der Erde, als Glied Einer Gesellschaft angesehen zu werden, anerkannt war, dürfen wir uns nach den eigentlichen Uranfängen unserer Wissenschaft umsehen. Dieser Umschwung wurde von dem Christenthum hervorgebracht. Dem Hindu war jeder nicht zweimal geborene Mensch ein Mlechha; dem Griechen ein Jeder, der nicht rein griechisch sprach, ein Barbar; dem Mohammedaner ist Jeder, der nicht an den Propheten glaubt, ein Giaur oder Kaffer. Die Wissenschaft der Menschheit und der Sprachen der Menschheit würde ohne das Christenthum nie zu Tage gefördert worden sein. — Ich datire daher den wirklichen Anfang der Sprachwissenschaft von dem ersten Pfingsttage an. Nach diesem Tage der gelösten Zungen hat ein neues Leben sich über die Welt ergossen, und Gegenstände tauchen vor unseren Blicken auf, welche den Augen der antiken Nationen verborgen geblieben waren.'

IV.

Gewißheit über den Ursprung unseres Geschlechtes gibt die Offenbarung.

[1] Vgl. M. Müller a. a. O. S. 51. S. 128. Pott, Die Ungleichheit der menschl. Racen. S. 240 ff.

[2] M. Müller a. a. O. S. 107.

Die Völkertafel der Genesis[1] umfaßt alle Völker als Mitgenossen gleichen künftigen Heils mit einer Liebe, wie solches im ganzen Alterthum unerhört ist. Während andere Völker sich nur mit sich beschäftigen, ihrer Götter Geschichte in's Abenteuerliche schildern[2], hat der heilige Geschichtschreiber alle von Noe abstammenden Völker aufgezeichnet; ‚die Armuth seiner Nachrichten selbst aber ist die Bewährung ihrer Wahrheit'[3]. Hier haben wir den unvergänglichen Heimathschein für alle Nationen der Erde. Die Wissenschaft hat ihren Inhalt mehr und mehr gerechtfertigt; noch können wir sie nicht ganz verstehen, aber was wir vollkommen verstehen, gibt uns dafür Bürgschaft, daß sie von einem Augenzeugen der Uranfänge der Völker unter göttlicher Erleuchtung verfaßt sei[4]. Mit Recht sagt daher Johannes von Müller von ihr: ‚Von diesem Kapitel muß alle Historie anfangen.'

Das westliche Asien, oder das Land, das zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen, dem westlichen Abhange Hochasiens und dem mittelländischen Meere liegt, ist der Mittelpunkt, von wo aus das Menschengeschlecht nach allen Seiten der Erde hinwogte[5]. ‚Nirgends,' sagt Burdach[6], finden wir Völkerschaften der drei Hauptstämme des Menschengeschlechtes noch jetzt so beisammen, wie dieß in Indien der Fall ist.' ‚Es hat allen Anschein,' spricht

---

[1] Genesis 10.

[2] Lassen, Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes. I. S. 341 ff.

[3] Herder a. a. O. I. S. 301.

[4] Haneberg, Geschichte der Offenbarung. S. 37.

[5] Vgl. Lüken, Die Einheit des Menschengeschlechtes. S. 208. Ernst Renan (De l'origine du langage. éd. 3. 1859) sagt: ‚Tout nous porte à placer l'Eden des Sémites au pied de séparation des eaux de l'Asie . . . où se rencontrent les plus anciens souvenirs.'

[6] Burdach a. a. O. S. 703.

Grimm[1], ‚daß Europa keine Aborigines enthielt und seine Bevölkerung allmählich aus Asien empfing.‘

Nach Lassen[2] ist die Erfindung des Thierkreises Eigenthum der Chaldäer, von welchen ihn die Griechen und Indier, letztere erst im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, erhielten. Von Babylon sind die Maße und Gewichte der Alten ausgegangen[3], wie denn nach der Genesis[4] in Mesopotamien die ersten Städte entstanden sind. Diodor erzählt, Hermes, der Erfinder der Maße und Gewichte, sei von Aegypten ausgezogen und habe seine Erfindung überall hin verbreitet. Die Thatsache steht fest: alle Nationen des Alterthums hatten ein gemeinsames Maßsystem, das aus einer gemeinsamen Quelle stammt. Hätten wir darum die Maße von Mexiko, die Frage über den Ursprung dieses Volkes wäre alsbald entschieden[5]. Die Chinesen haben die bedeutsame Ueberlieferung, daß ihre Vorfahren über das nordwestliche Gebirge Schensi eingewandert seien[6]. Dieß ist auch in der That der einzige Weg, der von Mesopotamien und Iran her nach China führt[7]; auch erzählen sie, daß ihre Schiffe in grauer Vorzeit nach dem ihnen gegenüber liegenden ‚Fusang‘ gefahren seien[8]. Die Griechen hielten sich für autochthon,

---

[1] Grimm, Deutsche Mythologie. Vorrede S. 22. Vgl. Mutke a. a. O. Jahrg. 1864. Kaulen im ‚Katholik‘ 1864.

[2] Lassen, Indische Alterthumskunde. II. S. 1122 ff.

[3] Böckh, Metrologische Untersuchungen. Berlin 1838. S. 32.

[4] Genesis 10, 9.

[5] E. Littré (Journ. d. Sav. 1861. p. 231).

[6] Windischmann, Sina I. S. 19.

[7] Rougemont, Comparative Geographie, deutsch von Hugenbubel. S. 81.

[8] A. v. Humboldt, Essai politique sur la nouvelle Espagne. I. p. 350 ff. Ranking, Histor. Research. on the conquest of Peru. Lond. 1827, und de Guignes, Sur les navigations des Chinois, in Académ. d. inscript. XXVIII. 5. Nach C. S. Neumann ist Fusang Mexiko. Vgl. Ausland. 1845. Juni. S. 165 ff.

aber ‚die Glaubenskreiſe ſämmtlicher Völker rings um das mittelländiſche Meer (Phöniker, Griechen, Etrusker insbeſondere) haben alle die ägyptiſche Glaubenslehre zur gemeinſamen Mutter‘ [1]. Aegypten ward über die Landenge von Suez von Oſten her bevölkert [2]. Wie die Religion, ſo ſtammt griechiſche Kunſt von ägyptiſcher, zum Theil auch von aſſyriſch-perſiſcher ab [3], ebenſo wie die etruskiſche [4]. Die Buchſtabenſchrift der meiſten Culturvölker Aſiens, Nordafrika's und Europa's, ja ſelbſt die Runenſchrift der Germanen und Skandinavier ſtammt von den zweiundzwanzig Buchſtaben des phönikiſchen Alphabetes ab, hinweiſend auf ein Mutteralphabet [5], wie denn die Phöniker ſelbſt wieder das Alphabet von den Aegyptern empfangen haben.

Bei den amerikaniſchen und auſtraliſchen Völkern hat ſich die Erinnerung an eine Einwanderung ihrer Väter von jenſeits des Meeres her bis auf heute erhalten, und es ſteht geſchichtlich feſt, daß im Mittelalter Normannen zur See die Oſtküſte von Nordamerika über Island und Grönland beſuchten, und Eskimos auf ihren Kähnen bis nach Norwegen und in die Oſtſee gekommen ſind [6]. ‚Die Aehnlichkeit,‘ ſagt

---

Annales de la philosophie chrétienne. Vol. 57. Gust. d'Eichthal, Étude sur les origines bouddiques de la civilisation américaine. Paris. 1858. Godron, Une mission bouddiste en Amérique, au Vme siècle de l'ère chrétienne in den Annales des voyages.

[1] E. Röth, Geſchichte der abendländiſchen Philoſophie. I. S. 240.

[2] Geneſis 10, 6.

[3] Jul. Braun, Studien und Skizzen aus den Ländern der alten Cultur. Mannheim 1854. S. 308 ff.

[4] Jul. Braun a. a. O. S. 350 ff. Vgl. auch deſſen Aufſatz ‚Ueber die Sagen vom Paradies‘, im ‚Ausland‘. Jahrg. 1861.

[5] Lepſius, Paläographie als Mittel der Sprachforſchung. S. 3. Lauth in den Sitzungsberichten der K. B. Akademie. 1867. II. S. 84 ff.

[6] A. Wagner a. a. O. S. 235. Cf. A. de Humboldt, Histoire de la géographie etc.

A. von Humboldt[1], ‚der amerikaniſchen und mongoliſchen Race zeigt ſich beſonders in der Farbe der Haut und der Haare. — Die menſchliche Gattung zeigt keine ſich mehr nähernden Racen als die amerikaniſche und die mongoliſche, die der Mandſchu's und der Malaien.' Auf die Aehnlichkeit der religiöſen Bauten in Mexiko mit jenen der Pagoden Tibets und der Tatarei hat A. von Humboldt gleichfalls ſchon hingewieſen[2], und jene der alten Tempel von Yucatan

---

[1] ‚Die Stämme Amerika's bilden,' ſagt A. v. Humboldt*), ‚mit Ausnahme der Anwohner des Polarkreiſes, eine einzige Race, die ſich durch Schädelbildung, Hautfarbe, dünnen Bart und ſchlichte Haare auszeichnet. Die amerikaniſche Race ſteht in ſehr merkbaren Beziehungen mit den mongoliſchen Völkern, zu denen die einſt unter dem Namen der Hunnen bekannten Abkömmlinge der Hiong-nu, die Kalmuken und Burâten gehören. Neuere Unterſuchungen haben ſogar gezeigt, daß nicht nur die Bewohner von Unalaska, ſondern auch mehrere ſüdamerikaniſche Völkerſchaften durch die Bildung ihrer Schädelknochen einen Uebergang von der amerikaniſchen zu der mongoliſchen Race bilden. Hat man dereinſt die dunkeln Männer von Afrika und das Gewirre von Stämmen, welche das Innere und den Nordoſten von Aſien inne haben, und welche von ſyſtematiſchen Reiſenden mit den Namen der Tataren und Tſchuden bezeichnet werden, näher unterſucht, ſo werden die Racen des Kaukaſiers, Mongolen, Amerikaners, Malaien und Negers weniger iſolirt daſtehen, und man wird in der großen Familie des Menſchengeſchlechtes einen einzigen Typus erkennen, der nur modificirt iſt durch Umſtände, welche vielleicht für immer verborgen bleiben werden.' Cf. Bradford, Americ. antiqq. New-York. 1841.

[2] Vues d. Cordillères, II. XV. S. 92. 127. 138. 147. ‚Wenn die Sprache,' ſagt A. v. Humboldt (Vues des Cordillères, Introduct. VII), ‚auch nur ſchwach auf die alte Communication zwiſchen der alten und neuen Welt hinweiſt, ſo zeigt ſich doch dieſe Verbindung unzweifelhaft durch die Kosmogonien, Bauwerke, Hieroglyphen und Einrichtungen der aſiatiſchen und amerikaniſchen Stämme.' Ueber die buddhiſtiſchen Elemente in der amerikaniſchen Civiliſation cf. Gustave d'Eichthal in der Revue archéolog. 1865 und Baſtian a. a. O.

*) Vues des Cordillères, Introduct. VII.

mit den Heiligthümern Buddha's in Ostindien hat Squier weiter verfolgt[1]. Auch Biondelli[2] hat die verschiedenen Spuren der Verwandtschaft der Mexikaner mit den alten Culturvölkern aufgesucht, die sich trotz sonstiger Verschiedenheit der Verhältnisse vielfach finden. So ist besonders die Sündfluthsage ganz biblisch gehalten[3]. Die Lehren von einem periodischen Weltuntergange und von neuen Weltbildungen finden sich in Tibet und Indien, wie im alten Mexiko. Andere von Humboldt hervorgehobene Parallelen betreffen die Zeitrechnung der alten Mexikaner und jene einiger asiatischen Völker. Die Thierkreiszeichen der Mongolen sind willkürlich gewählte Thiernamen, dieselben, welche ihnen zugleich zur Benennung der Jahre dienen; auch in diesen stereotypen Symbolen findet sich die größte Aehnlichkeit zwischen Mexiko und den Mandschu's, Japanesen und Tibetanern[4]. ‚Aus allen jenen Aehnlichkeiten und Seefahrten der Nationen,' sagt Adelung[5], ‚ergibt sich die unbestreitbare Möglichkeit, daß die Bewohner der Westküsten Afrika's und Europa's und der Ostküste Asiens Beiträge zur Bevölkerung Amerika's geliefert haben können.' Ein asiatischer Ursprung mancher Culturelemente Mexiko's ist demnach nicht minder wahrscheinlich als zahlreiche Einwanderungen aus Asien und Nordwest-Amerika überhaupt, zumal da erst in neuerer Zeit in diesen Gegenden ein Vordringen der Völker nach Süden und Süd-

S. 136 ff. Nach dem Paläontologen Short (The Americans of Antiquity. New-York 1881) und Lubock hat die amerikanische Menschheit kein höheres Alter als dreitausend Jahre.

[1] The serpent-symbol. New-York 1851 205 ff.

[2] Sulla antica lingua Azteca. Milano 1860.

[3] A. v. Humboldt a. a. O. S. 65. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 323.

[4] Die Abbildungen bei Aglio, The antiqq. of Mexico. VI. weisen zugleich auf ägyptische Bauwerke und Symbole hin.

[5] Adelung, Mithridates. III. S. 338. Waitz a. a. O. I. S. 293.

often ſtattgefunden hat. So findet auch der Schamanismus der mongoliſchen Völker, dem ein Feuercultus zu Grunde liegt, ſein ziemlich genaues Gegenbild in den Ceremonien und religiöſen Vorſtellungen der meiſten Indianerſtämme von Nordamerika [1]. Auch hier und namentlich in dem weiten Miſſiſippi-Becken finden ſich verſchiedene Reſte von Bauten aus vorhiſtoriſcher Zeit, beſonders ‚heilige Plätze', Grab- und Altarhügel. Namentlich ſind jene den ‚Ringforts' der Celten ſehr ähnlich. In dieſen finden ſich Geräthſchaften von Kupfer und Schmuckgegenſtände von Gold und Elfenbein. ‚Die Erbauer jener alten Werke waren ein zahlreiches, feſtſitzendes, ackerbautreibendes Volk; haben wir uns in der Beurtheilung eines großen Theils dieſer alten Bauwerke nicht gröblich geirrt, ſo müſſen die religiöſen Gebräuche und Anſichten ihrer Erbauer mit jenen der Urvölker der alten Welt im Allgemeinen übereinſtimmend geweſen ſein.' In der Geometrie, in der Nachbildung von Naturgegenſtänden mit Benützung von ſprödem Material, in der Ausbildung ihres Geſchmackes, in der Ausdehnung ihres Verkehrs waren ſie den Indianerſtämmen, welche ſich zur Zeit der Entdeckung im Beſitz des Landes befanden, weit überlegen [2]. Allerdings ſtanden ſie nicht auf der Höhe der Bewohner von Mexiko und Peru. Zwiſchen dieſen war ſehr frühe eine ſpäter abgebrochene Verbindung vorhanden, und die Aehnlichkeit beider Völker wird um ſo größer, je mehr man auf ihre Anfänge zurückgeht. Beſtimmt iſt, und dieß iſt das Ergebniß der neueſten Forſchungen, daß weder die Inka's noch die Mexikaner in ihren Ländern einheimiſch ſind, beſtimmt, daß die Mexikaner aus weiter Ferne vom Norden her, dennoch aber nicht aus einem kalten Klima einwanderten, beſtimmt, daß ſie mit weißen Menſchen bekannt

[1] Derſelbe a. a. O.
[2] Ausland. Jahrg. 1861. S. 783 ff.

waren. Alle Sagen und andere Spuren weisen deutlich auf Asien [1].

Bemerkungen zum fünften Vortrag.

I.

Das Alter des Menschengeschlechtes.

In nächster Beziehung zur biblischen Schöpfungs- und Völker-Geschichte steht die Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes, die uns mit Nothwendigkeit hinweist zur Vergleichung der Angaben der heiligen Schrift mit den Daten der übrigen älteren Culturvölker und den Resultaten der neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Chronologie und Geologie.

Schon Wiseman hat in Bezug auf diese und ähnliche Untersuchungen eine sehr richtige Bemerkung gemacht. ‚Daß gelehrte Männer,' sagt er [2], ‚jeder in fernen Ländern entdeckten

[1] Vgl. über den Ursprung der amerikanischen Bevölkerung und Cultur bes. Rauch, Anthropologische Studien. Augsburg 1868. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. I. S. 343 ff., wo die Aehnlichkeit der bildenden Elemente ausführlich nachgewiesen ist. Als Stammvolk der Mexikaner halten Einige die alten Tschuden an dem nördlichen Rand von Hochasien. Vgl. Ritter, Erdkunde. III. S. 338. Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. II. S. 673. Gfrörer, Gregor VII. II. B. S. 482–497, weist die Niederlassungen normannischer Ansiedler in Amerika nach; damals wohnten die Eskimo's bis zum 41°. Breite herab, während sie jetzt an den Rand des Polarkreises gedrängt sind. Vgl. Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. S. 102 ff. Die Stelle, wo der Normanne Thorfien mit 120 Männern und 5 Frauen von Grönland ausziehend i. J. 1003 sich ansiedelte (am Taunton River 41° 45′ 30″ n. Br. dem Cap Cod gegenüber) ist durch eine alte, heute noch sichtbare Felsenschrift bezeichnet.

[2] Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion (deutsch von Haneberg). S. 288.

Urkunde den Vorzug geben vor jener, welche die Christen von dem israelitischen Volke erhalten haben, ist gewiß eine von den vielen Thatsachen, die zusammengenommen — eine befremdende Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes bilden; nämlich die ausschweifende Neigung zu all' dem, was außer unserer Sphäre liegt, verbunden mit dem Bestreben, das, was wir besitzen, zu verkleinern.' Was schon der gesunde Sinn des Römers hinsichtlich der Chronologien der Chaldäer, und Heeren über jene der Indier sagt, gilt von allen ähnlichen mythischen Angaben der Völker, besonders aber der Aegypter und Chinesen, über ihre Urzeit. ‚Wir müssen sie entweder für Dummköpfe oder für eitle und unverschämte Leute ansehen,' sagt Cicero (De divinat. I. 19), ‚wenn sie uns vierhundertsiebenzigtausend Jahre alte Denkmäler aufzeigen wollen.' Und Dieser sagt[1]: ‚Sie (die genealogischen Königslisten der Purana's) haben nicht mehr Ansehen als die Heroen- und Königsgeschlechter bei den Hellenen, und diese herausgegebenen Verzeichnisse nehmen in der indischen Mythologie denselben Rang ein, wie die des Apollodorus in der griechischen. Wir dürfen darum keine chronologische oder kritische Geschichte erwarten; es ist eine von Dichtern behandelte, also in diesem Sinne eine Dichtergeschichte, ohne daß sie deßhalb zugleich eine erdichtete zu sein braucht.' — Die alten Historiker des Occidents haben darum auch nie auf diese abenteuerlichen Zahlangaben irgend welchen Werth gelegt[2].

Die Bibel setzt (nach dem hebräischen Text, die Septuaginta dagegen rückt das Alter des Menschen um mehr als 1000 Jahre zurück) die Sündfluth in das Jahr 1656 nach Erschaffung des Menschen, oder 2348 Jahre vor unserer

---

[1] Ideen über Politik, Handel und Verkehr der älteren Welt. 4. Aufl., I. Thl. 3. Abth. S. 142.

[2] Diodor. I. 26. Lucret. De nat. rer. I. 5. Plinius H. n. XXXV. 5. Macrob. Saturn. I.

Zeitrechnung[1]. Dem widersprechen nun zunächst die angeblich alten astronomischen Beobachtungen der Aegypter und Indier. Namentlich waren es die zur Zeit der französischen Expedition aufgefundenen Thierkreise von Denderah und Esneh in Aegypten, welche den Beweis einer unendlich viel älteren Cultur zu liefern schienen; Volney trug kein Bedenken, die Bildung der Priesterhöfe in Aegypten 13000 Jahre vor Christus zu setzen. Doch nur einen Augenblick konnten schwache Gemüther von all' dem erschüttert werden; das Ueberschwängliche der ersten Angaben ist längst durch die Arbeiten von Champollion, Letronne und Anderen auf das gebührende Maß zurückgeführt worden[2]. — ‚Die astronomischen

[1] Daß wir Katholiken nicht an den Buchstaben des hebr. Textes in seiner jetzigen, nicht immer rein gehaltenen Gestalt und der auf ihn gebauten Chronologie sklavisch gebunden sind, hat schon Perrone (Praelect. theol. Vol. V. p. 79 ed. Vindob.) bemerkt. ‚Der heilige Geist,' sagt H. de Valroger, ‚hat die Bibel nicht inspirirt, um die Wissenschaft der Chronologie zu begründen oder zu fördern. Man braucht die Kapitel 5 und 11 der Genesis nur zu lesen, um zu begreifen, daß das wiederholte Abschreiben so vieler monotonen Sätze kaum ohne Versehen und Irrthümer stattfinden konnte.' Revue des questions historiques. 1869. p. 395 sqq. ‚Die Bibel,' sagt Bellynk, ‚hat keine Chronologie. Die Genealogien unserer heiligen Bücher, woraus man eine Reihe von Daten abgeleitet hat, sind zum Theil lückenhaft. Wie viele Jahre in dieser unterbrochenen Kette fehlen, kann man nicht sagen.' Études religieuses. 1868. p. 578. Das Martyrologium Romanum zählt auf Grund der griechischen Uebersetzung der Septuaginta mit Eusebius v. Cäs. und Beda 5190 Jahre von Adam bis Christus. Der hebräische Text, dem die Vulgata folgt, 4000, die samaritanische Uebersetzung zwischen 4000 und 5000. Der griechische Text setzt 1172 Jahre zwischen die Sündfluth und Abraham; der samaritanische 742, der hebräische 292 Jahre.

[2] A. v. Humboldt, Kosmos. II. S. 196. Champollion las auf der Vorhalle des Tempels von Denderah die hieroglyphische Inschrift auf den Kaiser Tiberius. Vgl. Wiseman a. a. O. S. 328. Pratt, Scripture and science. Lond. 1861. p. 72. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten. Leipzig 1855. S. 112.

Tafeln der Indier,' ſagt Klaproth (Asia polygl. p. 397), ‚denen man ein abenteuerliches Alter zugemeſſen hat, ſind im ſiebenten Jahrhundert der gemeinen Zeitrechnung gefertigt worden, ſpäter aber durch Berechnungen auf eine frühere Epoche zurückdatirt und als Werk der Götter bezeichnet.'[1] ‚Die Indier,' ſagt Barthélemy Saint-Hilaire (Journ. des Sav. III. 1862. p. 31), ‚haben keine Chronologie und keine Geſchichte; ihre Aſtronomie iſt ein Plagiat jener der Chineſen und Griechen[2], erſt gegen Mitte der Periode der Sutra's (440 v. Chr.) bedienen ſie ſich der Schrift'[3]; ihre Hymnen recitirten ſie aus dem Gedächtniſſe. Die Veda's in ihrer jetzigen Form ſind wahrſcheinlich nicht nach dem ſiebenten Jahrhundert vor Chriſtus verfaßt, aber auch nicht ſehr viel früher[4]; von den Zendbüchern iſt auch das älteſte ſchwerlich ſo alt als Cyrus. Der Schu-King Konfutſe's iſt aus dem ſechsten Jahrhundert vor Chriſtus. — Haben wir demnach gleichwohl Papyrusrollen, welche (nach Seyffarth) bis zum zweiten Jahrtauſend vor Chriſtus hinaufreichen, ſo iſt doch die Bibel das einzige bedeutende, umfaſſende Geſchichtswerk aus dieſer Zeit und in der That das älteſte Buch der Welt[5].

---

[1] Biot (Journ. d. Sav. 1859. p. 198). A. v. Humboldt a. a. O. III. S. 196.

[2] Den Nachweis hierüber liefert Biot in einer intereſſanten Abhandlung, kurz vor ſeinem Tode geſchrieben, im J. d. S. 1860. p. 459 ff. Vgl. Laſſen, Indiſche Alterthumskunde. I. S. 744 ff.

[3] M. Müller, History of anc. Sansc. litr. 1859. p. 517 ff. Laſſen a. a. O.

[4] Barthélemy Saint-Hilaire, Journ. des Sav. 1860. p. 462. M. Müller, ebendaſelbſt. Das Rig-Veda verlegt er mit Wilſon allerdings bis in's 15. Jahrh. v. Chr., alſo in die Moſaiſche Zeit zurück, aber nur als mündlich bewahrte und überlieferte heilige Hymnen.

[5] Vgl. Delitzſch, Geneſis S. 5.

Klaproth[1] ſetzt den Anfang wahrer chronologiſcher Geſchichte in den Ländern am Ganges erſt in das 12. Jahrhundert unſerer Zeitrechnung. Derſelbe läugnet die Exiſtenz hiſtoriſcher Gewißheit bei den Chineſen[2] vor der Erbauung Roms, demnach vor der Zeit, in welcher die hebräiſche Literatur bereits zu ſinken begann. v. Bunſen ſetzt den Anfang der hiſtoriſchen Zeit Babylons auf 3784 v. Chr., v. Gutſchmid dagegen auf 2447; Brandis auf 2458 v. Chr.; Oppert auf 3540[3]. Die patriarchaliſchen Ueberlieferungen von der Sündfluth erſcheinen bei Beroſus dem chaldäiſchen Religionsſyſtem entſprechend bearbeitet; die Prieſter ſetzen 34 091 nach der Fluth bis zur Herrſchaft der Meder, wodurch ſie in Streit gerathen mit den Behauptungen der Aegypter, deren Angaben bei Manetho mit jenen der Chaldäer unvereinbar ſind[4]. Die Geſchichte der Welt und ihres Volkes hatte die Prieſterſchaft nach einem aſtrologiſchen Schema aufgebaut. — Die hohe

---

[1] A. a. O. S. 412. Vgl. Bohlen, Das alte Indien. I. S. 48.

[2] A. a. O. S. 406. Dagegen ſagt jedoch ein neuerer Sinolog: ‚Ueberblicken wir die ganze Unterſuchung, ſo ergibt ſich, daß man bis zum erſten Jahre der Regentſchaft Kung-ho 841 v. Chr. eine auch im Einzelnen ſichere Chronologie hat, und den Anfang der dritten Dynaſtie nach der recipirten Meinung 1122 v. Chr. noch mit ziemlicher Sicherheit wird annehmen können, obwohl Legge (Legge, The chinese classics. Hong-kong 1865) meint, das älteſte ſichere Datum gehe nur bis 775 v. Chr.‘ Er verwirft ‚Bunſen's Phantaſien über die angebliche Urzeit in Nord-China 20—15 000 J. v. Chr.‘ entſchieden. Vgl. Plath, Chronologiſche Grundlage der älteſten chineſiſchen Geſchichte. Sitzungsberichte der K. B. Akademie 1867. II. S. 82.

[3] Bumüller, Geſchichte des Alterthums. Freib. 1863. S. 16 ff. Als geſichertes chronologiſches Ergebniß gilt die aſſyriſche Herrſchaft über Medien, d. i. 2656 v. Chr.

[4] Syncell. p. 56. Bumüller a. a. O. ‚Unter dieſen Umſtänden wundert es nicht, daß bisher noch kein chronologiſches Syſtem über die alte Geſchichte Vorderaſiens es zu einer gewiſſen Anerkennung gebracht hat, ſondern daß Alle die Chronologie ſelbſtändig zu bearbeiten und die etwa anderweitig entnommenen chronologiſchen Anſätze meiſt mit Fragezeichen zu verſehen ſich bewogen fanden.‘ Röckerath, Bibliſche Chronologie. Münſter 1865. S. 3. Oppert ſucht in ſeiner Abhandlung: La Chronologie de la Genèse, Paris 1878, zu beweiſen, daß die babyloniſche Chronologie mit jener der Bibel concordirt, da die babyloniſche Zahl nur die potenzirte bibliſche iſt.

Stufe der Cultur aber, der wir in den altägyptischen und altassyrischen Reichen begegnen, beweist keineswegs, daß viele Jahrtausende im Leben der Menschheit mußten verflossen sein, bis dieser Grad von Gesittung erreicht werden konnte; sondern widerlegt eben nur die Hypothese einer allmählichen und langsam fortschreitenden Entwicklung der Menschen aus dem Zustande thierischer Rohheit und Unmündigkeit.

Die älteste Aera, mit welcher die Culturvölker der alten Welt die sagenhafte Geschichte ihres Landes beginnen, ist jene der Sündfluth[1]; so die Aegypter mit Menes — ihrem Sündfluth-Patriarchen (Herod. II. 4), die Indier mit Manu[2], die Chinesen mit Yao[3], dem Sündfluth-Ableiter, die Griechen mit Deukalion[4], ebenso die Celten, Mexikaner und Peruaner[5]. Viele haben selbst das Datum der Fluth in der Erinnerung; die ältesten finden sich bei den Indiern 2448 v. Chr.[6]; sodann bei den Chinesen[7] 2357 — während die historische Zeit erst mit dem 8. Jahrhundert vor Christus beginnt[8]. Die Mexikaner rechnen etwas über 4000 Jahre bis zur Eroberung ihres Landes[9]. Der Grund, warum die Sündfluth den Anfang der Landesgeschichte bildet, liegt in dem national-local beschränkten Gesichtskreis sämmtlicher alten Völker, unter denen nur die Geschichtschreibung der Israeliten durch ihren universellen Standpunkt und ächt-welthistorischen Charakter die einzige Ausnahme bildet. Allen übrigen Völkern dagegen ist die Weltgeschichte eben nur die Geschichte der heimischen Götter und des eigenen Volkes; woraus denn mit Nothwendigkeit sich ergibt, daß der Sündfluth-Patriarch eben auch der Stammvater des Volkes ist.

Weit hinaus über den wirklichen Anfangspunkt ihrer Geschichte reicht jedoch bei diesen Völkern das mythische Weltjahr; bei den Indogermanen theilt es sich in vier Weltalter. Das letzte, das Kali-juga der Indier, beginnt mit der

---

[1] Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 241 ff.

[2] W. Jones, Asiatische Abh. Uebers. v. Kleuker. I. S. 176 ff.

[3] Klaproth, Inschrift des Yü. Halle 1811. S. 29.

[4] Ovid. Metamorph. I. 163 ff.

[5] Prichard III. S. 157. Deutsch v. Wagner.

[6] Lassen, Indische Alterthümer. I. S. 474. Nach Lüken ist es das Jahr 3101.

[7] Mémoires concern. les Chin. I. p. 180.

[8] Klaproth a. a. O.

[9] Prichard a. a. O. IV. S. 378.

Sündfluth, mit deſſen Ende dann die allgemeine Erneuerung eintreten ſoll[1]. — Biot hat nachgewieſen (Journ. des Sav. 1860. p. 605), daß die Zahlen, nach welchen die Indier ihre Weltperioden berechneten, rein imaginäre ſind; ſie beruhen auf gewiſſen aſtronomiſchen Conjuncturen[2] und wurden mit der Aſtronomie ſelbſt von den Chineſen herübergenommen. ‚Eine Million Jahre,‘ ſagt Wiſeman (a. a. O.) bezüglich dieſer mythiſchen Zeitalter, ‚iſt eben ſo ſchnell erfunden als tauſend, und die Leſer glauben das Alles, wenn ſie nur über den erſten Schritt hinausgebracht werden, nämlich zu glauben, daß die Könige Abkömmlinge von Sonne und Mond oder irgend ſolcher überirdiſcher Eltern geweſen ſeien. Wir können in der That nicht umhin, Jene zu bedauern, die ſich haben verleiten laſſen, ſolche Albernheiten zu glauben.‘

Die Aegypter beginnen ihre Geſchichte mit Menes. Allerdings ſchiebt Manetho[3] die Regierungsperiode des Menes weit zurück, aber dieſe Zeit iſt noch mythiſch; erſt die 17. und 18. Dynaſtie des Manetho erſcheint auf den Denkmälern. Die alten Völker liebten es eben, gleich den Adelsgeſchlechtern des Mittelalters, die Urſprünge ihrer Geſchichte ſo weit als möglich bis an den Anfang der Welt zurück zu datiren, und von ihrer beſchränkten Weltanſchauung aus konnte es auch gar nicht anders ſein, da die Könige, als von Göttern ſtammend, vor dem Anfange der Geſchichte gedacht werden. ‚Drei Götterkreiſe oder drei Dynaſtien werden erwähnt. Wenn

[1] Bagawadam, Aſiat. Originalſchriften. I. Thl. S. 51.

[2] La régularité mathématique (in der Dauer der vier Weltalter) décèle évidemment une conception artificielle. Le nombre total 4,320,000 est lié par une nécessité mathématique à l'évaluation de l'année sidérale qu'on avait adoptée. Aber alle Data dieſer Berechnungen ruhen auch bei den Chineſen auf einer ‚fiction mathématique‘. Journ. d. Sav. 1859. p. 278 ff.

[3] Oberprieſter von Heliopolis im dritten Jahrhundert v. Chr., von deſſen Geſchichte wir nur noch Bruchſtücke bei verſchiedenen Schriftſtellern haben.

nun jedem einzelnen Gotte eine bestimmte Regierungsdauer beigelegt wird, sowie auch Herodot thut, so ist die ganze Eintheilung und chronologische Succession ein künstliches Produkt der Priester in einer Zeit, da Aegypten zu einem Reiche verbunden war; aber das Wahre liegt doch zu Grunde, daß das Ueberwiegen eines Gottes und seines Cultus mit den Zeiten wechselte.' (Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 407.)

‚Die Angaben der Aegypter,' sagt Röth[1], ‚über den Beginn ihrer Geschichte müssen ganz dahingestellt bleiben, und Jeder kann darüber denken, wie er will!' Wenn wir Champollion[2] folgen, so ist kein ägyptisches Monument älter als 2200 Jahre vor unserer Zeitrechnung. Ebenso spricht Rosellini[3], der Gefährte Champollion's bei seinen wissenschaftlichen Forschungen: ‚Es läßt sich keine schönere Uebereinstimmung denken als zwischen der Geschichte Aegyptens und der biblischen Chronologie.' In neuester Zeit befinden sich die größten Forscher untereinander in den gewaltigsten Widersprüchen. Den Regierungsanfang des Königs Menes setzen:

Henne	in	das	Jahr	6117.
Lesueur	„	„	„	5773.
Böckh	„	„	„	5702.
Unger	„	„	„	5613.
Brugsch	„	„	„	4455.
Lauth	„	„	„	4157.
Lepsius	„	„	„	3893.
Bunsen	„	„	„	3623.
Röckerath	„	„	„	2782.
Seyffarth	„	„	„	2762.
Prichard	„	„	„	2400.
Hofmann	„	„	„	2182.

Lepsius' ‚Chronologie der Aegypter' zeigt uns, welcher verwickelten und unsicheren kritischen Operationen es bedarf, um aus den vorhandenen Recensionen der Listen der Könige bei Julius Africanus, Eusebius u. A. die Gestalt des Urtextes herauszufinden, und wie unzulänglich die Mittel sind, um die gleichzeitigen Dynastien von den successiven

[1] Geschichte der abendländischen Philosophie. S. 85.

[2] Bei Wiseman a. a. O. S. 346.

[3] I monumenti dell' Egitto. II. p. 83.

zu ſondern. Böckh, welcher die Dynaſtien Manetho's als fortlaufend anſieht, erklärt deſſen ganze Zeitrechnung theils für eine von vornherein cycliſch angelegte, theils ſpäter cycliſch geſtaltete. Dagegen will Bunſen ein cycliſches Moment in Manetho's Chronologie gar nicht anerkennen, Lepſius nur eine Berechnung der mythiſchen Zeit von Menes. (Vgl. Delitzſch a. a. O. S. 222.) Die Aufſtellung der Sothis-Periode, welche wir erſt im 3. Jahrhundert nach Chriſtus finden, weiſt keineswegs auf ein ſehr hohes Alter der ägyptiſchen Aſtronomie hin. Sie iſt offenbar, wie Ideler[1] bekennt, im Intereſſe der Bearbeitung der Urgeſchichte, auf Grund der in einer kurzen Zeit beobachteten Himmelserſcheinungen angewendet und auf die Vergangenheit zurückdatirt. Ihre wirklichen Aufzeichnungen von 373 Sonnen- und 832 Mondfinſterniſſen bis auf Alexander d. Gr., = 1250 Jahren, führen nicht über 1586 v. Chr. hinauf. Neueſtens ſtreicht Mariette nach den Angaben einer bei Memphis gefundenen Königstafel von der zumeiſt (und früher von ihm ſelbſt) angenommenen chronologiſchen Reihenfolge zwei Perioden, zuſammen 1536 Jahre, und läßt im Anfange mehrere von Manetho's früheſten Namen, weil mythiſch, weg[2]. — ‚Die Urgeſchichte Aegyptens,‘ ſagt darum Ideler[3] mit Recht, ‚iſt ein Labyrinth, zu welchem die Chronologie den Schlüſſel verloren hat.‘ — In ähnlicher Weiſe hat neueſtens de Rougé[4] ſich ausgeſprochen: ‚J'ai exprimé,‘ ſagt er, ‚plusieurs fois mes doutes sur l'exactitude des chiffres proposés jusqu'ici pour la durée des dynasties égyptiennes; je ne puis me ranger à l'opinion d'aucun des savants qui croient avoir établi un canon chronologique, qui puisse servir de charpente à l'édifice historique que nous devons élever à l'aide des monuments. Les textes de Manethon sont profondément altérés, et la série des dates monumentales est très-incomplète.‘ Und Oppert[5] bemerkt ironiſch: ‚Jeder verſtändige

[1] Handbuch der Chronologie. I. S. 132. Letronne, Revue archéologique. 1855. p. 377.

[2] Ausland. 1864. S. 1054.

[3] Handbuch der Chronologie. I. S. 190.

[4] Étude sur une stèle égyptienne. H. Brugſch bemerkt in ſeiner ‚Geographie des alten Aegypten‘ (Leipzig, 1858. II. S. 41), er enthalte ſich der chronolog. Angaben, ‚da über die wichtigſten Punkte der Chronologie die abweichendſten Anſichten der größten Autoritäten vorliegen‘.

[5] Zeitſchrift der Morgenländiſchen Geſellſchaft. 1866. S. 176.

Aegyptologe, jeder ſich reſpectirende Exeget habe, wie ſein eigenes Gewiſſen, ſo auch ſeine eigene, von Niemand Anderem angenommene Chronologie.' ‚Wer könnte endlich einſtehen, daß die älteren Quellen ſelbſt ſich nicht widerſprechen, und daß Manetho bei dem Beſtreben, die ganze Geſchichte ſeines Volkes, ſowohl die der unterägyptiſchen als auch der oberägyptiſchen Dynaſtien und ſelbſt der feindlich eingefallenen ſemitiſchen Unterdrücker unter einem einzigen Geſichtspunkte in einem großen fortlaufenden Geſchichtswerke zuſammenzufaſſen, ſich nicht vielfach im Einzelnen geirrt haben könnte?'[1] Das Menes-Datum hält Lepſius nur inſofern für geſchichtlich, ‚als die Manethoniſche, auf den alten Reichsannalen beruhende Darſtellung überhaupt als eine geſchichtliche angeſehen werden darf'[2]. Brugſch (Histoire d'Égypte. Leipsic. 1875. p. 27) ſagt: ‚Les difficultés pour préciser les époques de l'histoire d'Égypte, au lieu de diminuer, augmentent de jour en jour, et de nouvelles questions à résoudre se mêlent aux discussions chronologiques. Les anciens Égyptiens, se demande-t-on, par exemple, avaient-ils adopté la même forme de calendrier à toutes les époques de l'antiquité, avaient-ils connaissance de la période sothiaque ou de n'importe quelle autre période, leurs tables de lever les constellations du ciel égyptien sont-elles dressées dans le but de représenter la position des astres pour une certaine époque du règne de tel pharaon? Voilà des questions de la plus haute importance, qui jusqu'à présent attendent leur solution . . . A l'heure qu'il est, nul mortel n'est capable de lever les difficultés qui naissent de la tâche de vouloir reconstruire le tableau du canon royal moyennant les fragments du papyrus de Turin.'

Die jüngſt entdeckten monumentalen Königsliſten, ſowohl die von Mariette in einem Grabe zu Sakkara bei Memphis (Revue archéolog. 1864. II. p. 170), als auch die von Dümichen bei Ausgrabung eines Theils eines dem Oſiris geweihten Tempels zu Abydos in Oberägypten gefundene (Lepſius, Zeitſchrift für ägyptiſche Alterthumskunde. 1864. Octbr. und Novbr.), beſtätigen nicht bloß die langen Reihen der Königsliſten Manetho's nicht, ſondern liefern auch den klarſten Beweis, daß die ägyptiſchen Geſchichtſchreiber, welche unter

[1] Lepſius, Ueber die Manethoniſche Beſtimmung des Umfangs der ägypt. Geſchichte. 1857. S. 208.

[2] Chronologie. I. 449. Vgl. W. Fell, Manetho's Chronologie (Chilian. 1869. S. 78 ff.).

Sethos I. und Ramses d. Gr. diese Listen gefertigt haben, auf die Könige der 12. Dynastie ohne Mittelglied jene der 18. folgen ließen, wie sie auch aus den zwölf ersten Dynastien ganze Reihen von Königsnamen, die Manetho aufzählt, wegließen. In der erstgenannten Tafel fehlen die 7., 8., 9. und 10. Dynastie. Auf diese Thatsachen gestützt, zieht Nash (Athenaeum, vgl. Ausl. 1864. S. 1261) den Schluß:

1) Die gelehrten Geschichtschreiber von Theben und Memphis hatten im 14. Jahrhundert der vorchristlichen Zeitrechnung eine Geschichte von Aegypten verfaßt, in welcher für die Periode vor der 12. Dynastie die mit reiner Fabel in Verbindung stehende Sage und Ueberlieferung auf die geschichtliche Form zurückgeführt ward. Von einer solchen Geschichte mit ihren mythischen Königen und göttlichen Dynastien, ihren sagenhaften Gesetzgebern und traditionellen Eroberern ist der Turiner Papyrus eine Digeste, und die Geschichte Manetho's war vielleicht ein Abriß, vielleicht eine Erweiterung.

2) Die Geschichte der ägyptischen Könige der vereinigten Souveränetäten von Theben und Memphis beginnt mit den Königen der 12. Dynastie, auf welche die 18. Dynastie folgte. Von diesem Zeitpunkte an, d. i. höchstens vom Jahre 1800 v. Chr., floß der Strom der ägyptischen Geschichte klar. Hinter jenem Zeitraum bot eine Masse örtlicher Souveräne, kleiner Beherrscher von Städten oder Oberhäupter vereinzelter Hierarchien ein Feld zur Auswahl, die verschieden geübt wurde, je nach dem Rufe, welche der Einzelne in einem oder anderem der großen Mittelpunkte priesterlicher Macht etwa erlangt hatte. Einige dieser Pharaonen, wie z. B. die berühmteren der Pyramidenerbauer und der gute König Sent, sind auf den Urkunden sowohl Oberägyptens als Unterägyptens verzeichnet; während das Auftreten des Namens Menes, des sagenhaften Gründers des Reichs, in dem Thebischen Verzeichniß von Abydos und seine Ausschließung aus dem Memphischen einen Beleg für die Ansicht gibt, daß wir das, was an ägyptischer Geschichte in zusammenhängender Form vorhanden ist, den Arbeiten der Thebischen Schriftgelehrten des Zeitalters der großen Pharaonen der Ramsiden-Dynastie (19. Dynastie) verdanken. ‚Diese Monumente,' schließt Nash, ‚bringen die Angaben Manetho's in Betreff dieser scharfsinnig verdrehten Periode ägyptischer Geschichte um ihren Credit.'

Uebrigens sollte man bei der Frage über das Verhältniß der biblischen Geschichte zu den Chronologien der alten Culturvölker ein Doppeltes nie übersehen. Einmal jene Wahr-

heit, die in neuerer Zeit Barthélemy Saint-Hilaire[1] mit wenigen Worten ausgesprochen hat: ‚Außer der Bibel, die ein geſchichtliches und zugleich heiliges Buch iſt, hat kein aſiatiſches Volk es verſtanden, ſeine Geſchichte zu ſchreiben.‘ Das Zweite iſt die Erwägung, daß der Verfaſſer des Pentateuch, der von der Moſaiſchen Zeit an als Schriftwerk vorhanden war, voll von Anſpielungen auf ägyptiſche Verhältniſſe, an welchen ſich die geſammte nachmoſaiſche Literatur der Hebräer anlehnt, unmöglich ſich ſelbſt das Zeugniß der Unwahrheit geben konnte; das wäre es aber, hätte er die Geſchichte der Welt und ſeines Volkes mit der Chronologie des Landes in Widerſpruch gebracht[2]. —

In neuerer Zeit ſucht die Geologie einen Chronometer für das Alter des Menſchengeſchlechtes zu gewinnen; namentlich ſind es foſſile Menſchengebeine, oder doch Menſchenreſte, welche zugleich mit ausgeſtorbenen oder foſſilen Thieren in Höhlen ſich fanden, die Bildungen des Deltas, beſonders des Nil und Miſſiſippi, die Erſcheinungen in den Torfmooren und Dünen Dänemarks und des Nordens, welche, wie auch die Pfahlbauten, die früheſten und roheſten Werkzeuge enthalten, woraus ein viel höheres Alter des Menſchengeſchlechtes geſchloſſen werden will, als bisher auf Grund des bibliſchen Berichtes angenommen wurde. Eine Zuſammenſtellung der neueren Beweismomente, der Geologie entnommen, gibt das ‚Ausland‘, Jahrg. 1861, S. 974 ff. Neueſtens hat Vogt[3]

[1] Journal. d. Sav. 1862. p. 79.

[2] Neueſtens hat Lauth aus ägyptiſchen Urkunden eine Geſchichte von Moſes dargeſtellt, welche mit den bibliſchen Angaben vollſtändig im Einklang iſt. Vgl. Moſes der Ebräer. Nach zwei ägyptiſchen Papyrusurkunden. Berlin 1868.

[3] Vorleſ. über den Menſchen, ſeine Stellung in der Schöpfung und in der Geſchichte der Erde. Gießen 1863. Die wichtigſten Data ſind Lyell's neueſtem Buche entnommen: Geological evidences of the antiquity of man. London. 1863, deutſch von Büchner. 1864.

sie in seiner bekannten Manier ausgeschmückt und als unwiderleglich darzustellen versucht. Ausführlich handeln hierüber Nott und Glidon[1], bei welchen die Tendenz, die Farbigen als eine vom Weißen völlig verschiedene, tief unter ihm stehende Art darzustellen und somit die Sklaverei im Princip zu rechtfertigen, überall durchblickt. Aber nicht bloß sie, auch manche andere Schriftsteller können wir, sowohl was die Darstellung des Thatsächlichen, wie die Rechtmäßigkeit der Schlußfolgerungen betrifft, von Voreingenommenheit nicht freisprechen.

Die Naturwissenschaft hat das Recht, auf ihrem Gebiete selbständig ihre Forschungen an- und ihre Resultate aufzustellen; aber mit demselben Rechte fordern wir, daß sie sich frei und unabhängig zeige gegenüber der Dictatur des Unglaubens.

Schon Cuvier[2] hat nachgewiesen, daß an mehreren Orten, wie auf Guadalupe, in Folge localer Verhältnisse der Versteinerungsproceß außerordentlich schnell vor sich geht. Derselbe hat ebenso schon längst die Falschheit des Schlusses auf Coexistenz des Menschen dargethan, wenn zugleich mit dem Mammuth Pfeilspitzen und dergleichen sich finden. Dennoch beruft sich der angeführte Aufsatz im ‚Ausland' auf die Skelete, welche auf Guadalupe gefunden wurden. Mit welchem Leichtsinn in dieser Frage Behauptungen aufgestellt werden, beweist ein anderer Aufsatz derselben Zeitschrift (S. 833 ff.), welcher — auf die von den namhaftesten Naturforschern verworfene und völlig unerwiesene Hypothese Darwins basirend — bereits in einem bei Düsseldorf im Jahre 1857 aufgefundenen Schädel den Uebergang von der Affen- zur Menschenbildung erblickt, gewissermaßen die Natur ertappt in dem Augenblicke, wo sie eben aus einem Affen einen Menschen zu formiren versucht[3].

---

[1] Indigenous races of the earth. Philadelph. 1857. p. 496 ff.

[2] Les révolutions du globe, deutsch von Nöggerath I. S. 118. II. S. 158. Vgl. Burmeister, Geschichte der Schöpfung. S. 42.

[3] Den im Neanderthal gefundenen Schädel hält R. Wagner (Göttinger Nachrichten. 1864. N. 5) für jenen eines alten Holländers, den von Engis für keineswegs abweichend von dem allgemeinen euro-

Vernehmen wir jedoch in Kürze die aufgeführten Thatsachen. Bei Aurignac in der französischen Provinz Auvergne fand man in einer

---

päischen Typus. Ebenso selbst Huxley (Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. 1863, deutsch von Carus. S. 176), welcher bezüglich des ersteren erklärt: In keiner Weise können die Neanderthal-Knochen als Ueberreste eines zwischen Affe und Mensch in der Mitte stehenden Wesens angenommen werden. Ebenso Fuhlrott, Der fossile Mensch aus dem Neanderthale. Duisburg. 1865. Vogt (Ausland. 1864. S. 700) findet jenen bezüglich der Gehirnentwicklung dem Schädel der Australier gleichstehend, jedoch mit dem langen schmalen Schädel des Holländers verwandt. Auch Lyell (S. 374) will keinen Beweis darauf gründen. Lucä (Archiv für Anthropologie. VI. Bd. S. 14) sagt hierüber: Hurley erklärte den Engis-Schädel einmal für den Schädel einer Person von beschränkten geistigen Fähigkeiten, das andere Mal für einen guten mittleren Schädel, der sowohl einem Philosophen angehören, als auch das Gehirn eines gedankenlosen Wilden enthalten haben konnte. Zuletzt nehmen wir die Gelegenheit wahr, durch graphische Zeichnungen den Nachweis zu liefern, daß das Profil des Engis ganz und gar dem berühmten Griechenschädel Blumenbach's entspreche, und den Schädel des unter Göthe und Schiller gebildeten Schauspielers Leißring in schöner Form und Rauminhalt weit übertreffe. Bezüglich des Schädels vom Neanderthal hat Virchow (Sitzung der anthropolog. Gesellschaft in Berlin vom 27. April 1872) nachgewiesen, daß dieses Monstrum informe ingens wirklich eine pathologische Bildung sei, daher für Racenbestimmungen höchst bedenklich. Die Aehnlichkeit der Stirnbildung mit jener der Affen zerfällt in Nichts, wenn man bedenkt, daß die Stirnbildung jenes Menschenschädels durch mächtige sinus frontales entstanden, während nach neueren Untersuchungen die Stirncrista des Gorilla, gleichwie die Crista des Orang, ein Product des mächtigen musculus temporalis ist. Zittel (Vortrag, gehalten in der Münchener anthropologischen Gesellschaft 1873) sagt daher: ‚daß sich bei jenen alten Völkern kein auffallendes Zeichen niedrigerer Organisation erkennen lasse, und daß somit bis jetzt wenigstens die Kluft, welche den Menschen in körperlicher Beziehung von den Affen trennt, durch die vorgefundenen fossilen Reste in keiner Weise überbrückt werde'. Virchow (Naturforscherversammlung zu München i. J. 1877. S. 76) sagt: ‚Die alten Troglodyten, Pfahlbauern und Torfleute erweisen sich als eine ganz respectable Gesellschaft. Sie haben Köpfe von solcher Größe,

Höhle, die Lartet[1] im Jahre 1860 auf's Neue untersucht hat, Menschenknochen, vermischt mit Thierresten ausgestorbener Arten. Da sich außerdem Steinwaffen, Pfeilspitzen und dergleichen vorfinden, manche der Thierknochen auch Ritze zeigen, so schließt Lartet, es rühren dieselben von Menschen her, welche diese Thiere tödteten und sich von ihnen nährten. Ebenso fand man in den Furfoozer Höhlen der belgischen Provinz Namur Knochen und Werkzeuge[2], doch einer späteren Periode angehörend. Die Anschwemmungen des Mississippi gehen, wie Vogt berichtet, bis über 180 m Tiefe hinab, mit zehn verschiedenen Cypressenbeständen in zunehmender Tiefe über einander. In der Tiefe von 4,8 m wurde angebranntes Holz und das Skelet eines Mannes der eingeborenen amerikanischen Race gefunden. Nach Berechnung des Dr. Dowler nun, welcher 15 cm Anschwemmung auf ein Jahrhundert (nach dem Maße der Nilanschwemmung) annimmt, ergibt sich zugleich mit Berücksichtigung der Zeit des Wachsthums dieser Wälder eine Gesammtsumme von 57 000 Jahren für das Alter dieses Skeletes, von 158 400 Jahren für jenes des Delta's. — In Aegypten fand man in einem Bohrloche in einer Tiefe von 18 m Stücke von Backsteinen

---

daß wohl mancher Lebende sich glücklich preisen würde, einen ähnlichen zu besitzen. Im Ganzen müssen wir wirklich anerkennen, es fehlt jeder fossile Typus einer niederen menschlichen Entwicklung . . . Irgend ein fossiler Affenmenschenschädel, der wirklich einem menschlichen Besitzer angehört haben konnte, ist noch nie gefunden worden. Jeder Zuwachs, welchen wir in dem materiellen Bestande der zu discutirenden Objecte gewonnen haben, hat uns von dem gestellten Probleme weiter entfernt . . . Wir können nicht lehren, wir können es nicht als eine Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, daß der Mensch vom Affen oder von irgend einem anderen Thiere abstamme.' Bezüglich des in der Schipkahöhle bei Stramberg in Mähren ausgegrabenen Schädels, den Schaafhausen für entschieden ‚pithekoid' erklärt hatte, spricht Virchow sich gleichfalls ablehnend aus (Zeitschr. f. Ethnologie. 1882. S. 277 ff.). Er ist, wie der Neanderthal- und Brüxerschädel ein pathologisch mißgebildetes Fragment. In der bei der Jubelfeier der Universität Edinburgh (17. April 1884) gehaltenen Rede erklärt derselbe, nachweisbar habe sich noch kein Mittelglied (Proanthropos) zwischen Mensch und Affe gefunden.

[1] Quart. Journal of the Geolog. Societ. Nov. 1860.

[2] Ausland. 1865. S. 618 ff.

und Töpferwaaren; sie haben demnach ein Alter von 12 000 Jahren. Ebenso finden sich in den Torfmooren Dänemarks Generationen von Wäldern über einander. Nach den verschiedenen Arten von Werkzeugen, welche hier vorkommen, unterscheidet man eine Stein-, Bronze- und Eisenperiode. Erst in den oberen Torflagen kommen Geräthschaften von Bronze und dann von Eisen vor.

Bei niederem Wasserstande sieht man an gewissen Stellen des Bodensees und der Schweizer Seen, sowie in Torfmooren, die Seen waren, sogenannte Pfahlbauten, zuerst im Jahre 1854 durch Dr. Keller in Zürich entdeckt. Es stecken nämlich Pfähle, auf welche vormals Häuser aufgebaut waren, in dem alten Seeboden; an den meisten Punkten finden sich Waffen und Geräthschaften von Stein, an einigen anderen Orten sind sie von Bronze, Eisen, gemischt mit griechischen, gallischen und helvetischen Münzen. Morlot hat versucht, das Alter dieser Bauten zu bestimmen. Der Schuttkegel, welchen die Tinière bei ihrer Einmündung in den Genfersee (in der Nähe von Villeneuve) bildet, wurde durch die Arbeiten an der Eisenbahn quer durchschnitten. In der Tiefe von $1_{,2}$ m fand man römische Ziegel und eine römische Münze; bei $1_{,8}$ m weiterer Tiefe fanden sich Gefäße von Thon und eine kleine Zange von Bronze; neun Fuß tiefer grobes Töpfergeschirr und Knochen unserer Hausthiere. Die römische Münze nun gibt den Chronometer; $1_{,2}$ m bedingen einen Zeitraum von fünfzehn- bis achtzehnhundert Jahren; bei gleichmäßig fortschreitender Aufschüttung bedurfte es demnach für den ganzen Kegel 100 000 Jahre.

Vor Allem müssen wir hier auf einen Cirkelbeweis aufmerksam machen, welcher bei der Bestimmung des Alters des Menschengeschlechtes auf Grund geologischer Daten mit unterläuft. ‚In jedem der Hauptabschnitte der Erdrinde,' sagt der (hier) keineswegs verdächtige Burmeister[1], ‚treten vielfach verschiedene Schichten auf, deren Unterschiede sowohl von den Materien, aus denen sie bestehen, als auch von den organischen Resten, die sie enthalten, herrühren.'

Man hat sich immer mehr überzeugt, daß die materielle Grundlage minder wichtig sei für die Bestimmung einer Formation als die Versteinerungen, und daß sie besser den Hauptanhaltspunkt hergeben müssen. Auf solcher Wichtigkeit des Petrefactes beruht der Begriff von Leitmuschel, d. h. einer versteinerten Thierhülle, die, wo sie auch angetroffen wird, das entschiedenste Zeugniß

[1] Geschichte der Schöpfung. S. 194. Vgl. Ch. Lyell, Geologie. Deutsche Bearbeitung v. B. Cotta. I. S. 188 ff.

über die Formation ertheilt, zu welcher ihr neptunisches Muttergestein gehört. Wir werden daher auf das Material der Formation kein großes Gewicht legen, wir werden in allen ... Gemische mehrfacher Art in buntem Wechsel mit einander antreffen und uns immer durch ihre organischen Beschlüsse erst recht überzeugen, in welche Zeit die Periode ihrer Entstehung fallen müsse[1].

Die organischen Reste sind es demnach, nach welchen wir das Alter der Formation bestimmen. Bei den neuesten oben angeführten Thatsachen und Schlußfolgerungen geschieht das gerade Gegentheil.

So hält denn auch Burmeister wie Quenstedt[2] an der gemeinsamen Annahme der Paläontologen fest, nach welcher das Vorkommen fossiler Menschenreste in Abrede gestellt wird. — ‚Ueberall,' sagt er, ‚hat sich eine genaue Untersuchung bestimmt überzeugt, daß die vermeintlichen Menschenknochen entweder keinem Menschen angehören, oder, wenn es der Fall war, daß sie später von ihrer Lagerstätte zwischen präadamitische Thiergebeine gelangten und entschieden aus einer jüngeren Epoche herstammen.' Er führt sodann die in neuerer Zeit bekannt gewordenen Fälle auf und beleuchtet sie, namentlich auch das Vorkommen von Menschengebeinen in den Knochenhöhlen der Auvergne, deren wir oben erwähnten. Jene Höhlen sind ‚Wohnsitze der ältesten gallischen Völkerschaften, die hier fossile Thierknochen, wer weiß zu welchem Zwecke, ausgruben und sie dadurch mit den Gebeinen ihrer eigenen Vorfahren vermischten'. Auch auf dem Mont-Denise, in der Nähe des Puy-en-Velai, sollen in vulkanischem Gestein (Breccie) durch Aymard im J. 1844 zwei Menschenskelete gefunden worden sein. Aber Lyell hat in Bezug auf sie erklärt, der Sachverhalt bringe es keineswegs zur Evidenz, daß der Mensch Zeuge der letzten vulkanischen Eruption gewesen, indem das Gestein, in welchem sie gefunden worden, viel poröser sei und nicht blätterig wie das übrige, demnach als ein regenerirtes Gestein einer weit spätern Zeit angehöre. Auch hat kein Sachkundiger diese Skelete an ihrer ursprünglichen Einlagerung gesehen[3].

---

[1] A. a. O. S. 468. (In der Ausgabe von 1857. S. 563.) A. v. Humboldt, Kosmos. I. S. 283. Naumann, Lehrbuch der Geognosie. S. 21.

[2] Sonst und Jetzt. S. 250.

[3] A. Wagner, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1861. II. S. 41.

In neuerer Zeit haben die durch Boucher de Perthes in der Kreideformation der Picardie bei Amiens und Abbeville (1847) aufgefundenen Hacken und Keulen aus Feuersteinen, die hier in großer Menge vorkommen, der Vorstellung von antediluvianischen Menschen neue Nahrung gegeben[1], so daß selbst Lyell sich günstig dafür aussprach. Menschengebeine wurden dabei nicht gefunden[2].

Es nöthigt uns, wie auch ein schottischer Gelehrter in Blackwood's Magazine[3] bemerkt hat, nichts zur Annahme, daß jene Kieselwaffenverfertiger und die tertiären Thiere Zeitgenossen gewesen sein mußten. Die Elephanten und Flußpferde konnten bereits ausgestorben und geologisch beerdigt gewesen sein, als ungestüme Wasserkräfte ihre Gräber wieder aufrissen, die alten Schichten durchwühlten, die Kieselwerkzeuge

---

[1] Cf. Revue des deux Mondes. 1858. S. 4. 5. Neue Zweifel an der künstlichen Verfertigung dieser Werkzeuge. Ausland. 1865. S. 863 ff.

[2] Allerdings wurde im Sommer 1864 in einer Kiesgrube daselbst ein ganzer menschlicher Schädel gefunden; aber ‚es ist noch nicht völlig entschieden, ob eben diese Kiesschicht nicht etwas jünger sei als die eigentliche Lagerstätte der Elephanten- und Rhinocerosreste'. Oscar Schmidt, Das Alter der Menschheit. Wien. 1866. S. 14. Vgl. S. 15. 16. Auch in Les-Eyzies (Höhle von Cro-Magnon), in Perigord, wurden Schädel und Skelete aus der Renthierzeit gefunden (im März 1868). ‚Die Cro-Magnon-Leute waren „Wilde", aber Wilde von hoher geistiger Begabung, wie ihre Schädelform aufweist.' Ausl. 1870. S. 8. Nach Cäsar (De bell. Gall. VI. 26) lebte das Renthier noch zu seiner Zeit in Germanien und wurde erst allmählich ausgerottet. ‚Soviel steht fest,' sagt Quenstedt (Sonst und Jetzt — Klar und Wahr, 1872), ‚daß nicht bloß die nach dem Norden verdrängten, wie das Renthier, sondern auch die ausgerotteten Thiere, wie der Bär, sich im Geistesleben der germanischen Völker forterhalten haben, was eine große Kluft, die zwischen den arischen Stämmen und den Ureinwohnern läge, nicht sehr wahrscheinlich macht. . . . Der Fund von Les-Eyzies hat dem früheren Glaubenssatz, daß der vorhistorische Mensch durchweg von kleiner Statur und Brachycephal gewesen sei, einen bedenklichen Stoß gegeben. Die Messung ergab eine Größe, wie sie von Europäern selten erreicht wird; ebenso zeichneten sich diese alten Renthierjäger durch Stärke der Knochen aus.'

[3] Vgl. Ausland. 1860. S. 1096 ff. Vgl. Lartet in der Bibliothèq. universelle. Genèv. 1860. Arch. VIII. 194.

hineinmengten und nun beides als geologische Synchronismen zusammenschichteten. Wenigstens ist die Bildung des Muttergesteins unter stürmischer Erregung des Wassers erfolgt, denn die Flötze liegen nicht in regelmäßigen Bändern, nicht sortirt wie bei allmählichen ungestörten Niederschlägen, sondern ihre Flächen neigen sich nach allen Strichen des Kompasses und in Winkeln von 30—40° zum Horizont. Endlich sind auch noch die Quarzblöcke dazwischen gebacken, die manchmal 30 Centimeter im Durchmesser und Flächen von 90 Centimeter Länge und ebenso viel Breite besitzen. Die Kieselwerkzeuge selbst sind bisweilen so stark abgerieben und beschädigt, daß nur leise Spuren menschlicher Industrie noch erscheinen.

Aber die Gleichzeitigkeit dieser Werkzeuge mit den tertiären Thieren zugegeben, was beweist das? Es beweist das nur, daß der Mensch so alt ist wie die nordeuropäischen Dickhäuter, oder *vielmehr, daß diese so jung als die Menschen gewesen sind*, denn die Zeitrechnung der Geologie ist, wie wir bereits aus dem Begriffe der Leitmuschel gesehen *eine relative, keine absolute*[1]. Man würde also höchstens wissen, daß Mammuthe das Auftreten des Menschen noch erlebt haben. Aber wie lange Zeit es braucht, bis Thiergeschlechter aussterben, sagt uns kein Zoolog. Es kann dieß auch außerordentlich rasch erfolgen[2]. An einen Wechsel des Klimas brauchen wir hiebei nicht nothwendig zu denken, denn der sibirische Mammuth war, wie Ch. Lyell nachgewiesen, mit einem Pelz bekleidet. Drei Dinge sind demnach zu constatiren. Erstens, ist der Fund wirklich ein Product menschlicher Industrie? Zweitens, ist die Erdschichte, in welcher er lag, noch gänzlich unberührt, sowohl von Menschen wie Elementar-Ereignissen? Endlich, welches ist das Alter der betreffenden Schichte? In Bezug auf den zweiten Punkt sagt ein neuerer Geolog[3]: Ich erkläre in meinem und des Herrn von Gourges Namen, daß seit den fünfunddreißig Jahren, welche wir im Studium dieser Kieselwerkzeuge zugebracht haben, wir nie solche in einer Lagerung fanden, die nicht von Menschen wäre durchwühlt gewesen. Ich nehme nur die glatten Beile aus, die man zuweilen unter abgehauenen Baumstöcken findet.

---

[1] *Vogt*, a. a. O. II. S. 81. *O. Schmidt*, a. a. O. S. 5.

[2] Ueber ausgestorbene Thiere in den letzten Jahrhunderten vgl. *Quenstedt* a. a. O. S. 244. *Bastian* a. a. O. S. 33 ff.

[3] Vgl. *Desmoulins*, La question diluviale et le silex ouvré. Paris. 1864.

Sandberger[1] mahnt zur Vorsicht, da eine Menge von Gegenständen im Löß vorkommen, die ihm ursprünglich durchaus fremd sind.

Es übrigt uns noch, das Ergebniß der Alluvial-Bildung zu erörtern, welche C. Vogt in breiter Behaglichkeit darstellt, was uns unwillkürlich an Göthe's Wort erinnert. ‚Das Schrecklichste,' sagt dieser[2], ‚was man hören muß, ist die wiederholte Versicherung: die sämmtlichen Naturforscher seien hierin derselben Meinung. Wer aber die Menschen kennt, der weiß, wie das zugeht. — Tüchtige, kühne Köpfe putzen durch Wahrscheinlichkeit eine solche Meinung heraus; sie machen sich Anhänger und Schüler; eine solche Masse gewinnt eine literarische Gewalt. Hundert und aber hundert wohldenkende Männer, die in andern Fächern arbeiten, was haben sie Klügeres zu thun, als jenen ihr Feld zu lassen und ihre Zustimmung zu allem dem zu geben, was sie nichts angeht? Das heißt man alsdann allgemeine Uebereinstimmung der Forscher.

Schon hab' ich manches Credo verpaßt;
Mir sind sie alle gleich verhaßt,
Neue Götter und Götzen.'

Ueber Morlot's Berechnung des Alters der Pfahlbauten äußert sich A. Wagner also: ‚Die Voraussetzungen, von denen der Calcul ausgeht, muß ich für so völlig grundlos und willkürlich erklären, daß ich höchlich darüber verwundert bin, wie Jemand sie im Ernste zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Betrachtung nehmen kann. So können die obern 1,2 Meter des Schuttkegels in eben so vielen Minuten, als Morlot für sie Jahrhunderte annimmt, angeschüttet worden sein. Das Vorkommen der römischen Münzen beweist nichts für das Alter der Schuttmasse selbst; denn letztere (ein Resultat der Anschwemmungen durch Fluthen) kann dieselben in viel späterer Zeit mit sich fortgeschleppt und abgelagert haben.'[3] Ebenso wenig läßt sich der Jahresbetrag in der Bildung eines Torflagers mit Evidenz

---

[1] Archiv für Anthropologie. VI. S. 13 f. (Correspondenzblatt).

[2] Göthe als Naturforscher in K. v. Raumer's Kreuzzügen I. S. 70.

[3] Ebenso v. Baer und M. Wagner (Sitzungsberichte der K. B. Akademie. 1866. II. S. 467). Letzterer fügt bei: Alle Versuche, den Anfang und die Dauer der beiden ältesten Perioden jener Seeansiedlungen chronologisch festzustellen, sind bis jetzt als völlig mißlungen zu bezeichnen.

numerisch ausdrücken; ‚man sah abgestochene Torfmoore nach 30 Jahren bis auf 1,5 Meter Dicke wieder anwachsen'. (Burmeister a. a. O. S. 247.)

Die Ablagerungen des Nils sind die am wenigsten unregelmäßigen; aber doch gesteht Burmeister, daß seine Thätigkeit im Laufe der Jahrhunderte sich vielfach geändert haben mag. Es ist daher von vornherein unmöglich, seine Anschwemmungen als Grundlage zu irgend welcher Berechnung zu benützen, noch weniger aber für Bildung anderer Delta's. Selbst wenn derartige Ablagerungen in den letzten Jahrhunderten gleichmäßig vor sich gingen, so kann dieß keinesfalls zu dem Schlusse berechtigen, daß die Gleichmäßigkeit immer stattgefunden, und dieselben Kräfte immer in derselben Weise gewirkt haben; die Fluth und die Ablagerungen aber sind sehr verschieden in den verschiedenen Jahren, und darum ist, wie Lyell bemerkt, jede Berechnung höchst unzuverlässig [1]. Zu Puzzuoli bei Neapel kommen Schichten vor, welche Fragmente von Sculpturen, Töpferwaaren und Bautrümmer mit unzähligen Muscheln enthalten; die oberste dieser Schichten ist 6 Meter über dem Spiegel des Meeres; ihre Erhebung datirt nachweisbar aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts [2]. — Lyell nimmt für die allmähliche Erhebung des Landes und angrenzenden Meerbodens von Norwegen und Schweden — namentlich gegen das Nordcap zu — 1,5 Meter für das Maß eines Jahrhunderts an.

So haben denn auch die Berechnungen der französischen Gelehrten Cuvier und Deluc gerade auf Grund der Deltabildungen, des Vorrückens der Dünen und des Wachsthums der Torfmoore und Muränen das entgegengesetzte Resultat geliefert: daß nämlich die Oberfläche unserer Erde eine Umwälzung erfahren habe, die nicht älter als 5—6000 Jahre ist [3]. — Brémontier wies sogar nach, daß die Dünen im Departement des Landes jährlich 18—21,6 Meter vorrücken [4]. Wir legen jedoch nicht allzu viel Gewicht auf derartige Angaben, wo Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit steht. Was aber Vogt's Berech-

[1] Geologie, deutsch von B. Cotta I. S. 160. Ueber das Mississippi-Delta sagt er: Die Data für eine solche Berechnung sind bis jetzt noch zu unvollständig. Mit ihm stimmt G. Bischof überein.

[2] Derselbe a. a. O. I. S. 155.

[3] Cuvier, Sur les révolut. du globe. Paris. 1825, p. 144. — Deluc, Lettre à Blumenbach. p. 256. Saussure, Voyage dans les Alpes. § 625.

[4] Cuvier, l. c. p. 61.

nung des Alters des zu New-Orleans bei 4,8 Meter Tiefe aufgefundenen Schädels amerikaniſcher Race betrifft, ſo iſt gewiß der letztere Umſtand ſeiner Hypotheſe ſehr ungünſtig; außerdem muß er vor Allem den Beweis liefern, daß derſelbe *nicht* durch *irgend welchen Zufall* oder ein *Elementar-Ereigniß* an ſeine gegenwärtige Lagerſtätte gelangt ſei; denn *ein* Beweis der Art iſt in dieſer Frage *kein* Beweis. *Schmidt*[1] ſagt darüber: ‚Der Fund von New-Orleans gehört unter die Kategorie der nicht urſprünglichen, ſondern erſt aus dritter und vierter Quelle berichteten; ſeine Berechnung iſt ferner, ſo blendend auch die Genauigkeit erſcheint, mit welcher man ſein Alter beſtimmen zu können glaubte, auf ſo durchaus unſicherem Boden, mit ſo viel unbegründeten, oft nachweisbar irrigen Vorausſetzungen angeſtellt, daß man aufhören muß, ihn als einen Beweis für das Alter des Menſchen in Nord-Amerika anzuſehen. Mit ſeiner Bedeutung vermindert ſich auch das Bedauern, daß der Schädel und das Becken, welche vom Skelet allein erhalten geblieben ſein ſollen, verſchollen ſind.‘ Im Hinblick auf die raſchen Verſandungen an den Küſten der Oſtſee ſagt daher Fr. *Maurer*[2]: ‚Es möchte wohl ſchwer fallen, wiſſenſchaftlich ſtichhaltig die Behauptung umzuſtoßen, daß jenes Gerippe nicht älter als 5000 Jahre ſei.‘ Lyell legt darum auf dieſes Vorkommniß auch keinen Werth. Erſt jüngſt fand man in den Kieſeln des ſogen. Ourther Diluviums, in einer Tiefe von 1,5 Meter, einen marmornen Menſchenſchädel, offenbar bereits aus der chriſtlichen Zeit[3]. In einem i. J. 1861 zu Philadelphia veröffentlichten Berichte von zwei amerikaniſchen Ingenieuren wird das Alter des Miſſiſſippidelta auf nicht ganz 5000 berechnet[4]. — In Aegypten dagegen, worauf Vogt ſich gleichfalls beruft, finden ſich Ciſternen von 15—80 Meter Tiefe; ſchon Herodot berichtet, daß an jenen Stellen, welche vom Nilwaſſer nicht überſchwemmt wurden, Vertiefungen eintraten. Wer beweist, daß die oben erwähnten Scherben nicht ſchon anfänglich in einer Ciſterne, Erdſpalte oder Vertiefung lagen?[5] Auch bauten die ältern

---

[1] Archiv für Anthropologie. Bd. V. Heft 2. S. 165.

[2] Ausland. 1864. S. 915. [3] Ausland. 1864. S. 240.

[4] Revue catholique, Louvain. 1867. p. 411.

[5] ‚Ich habe Folgendes erlebt (ſchreibt der in Indien lebende Engländer *Ferguſſon* im Quart. Journ. of the geolog. societ. Aug. 1863. p. 527): ‚Ziegelſteine, welche die Grundmauer eines von mir erbauten Hauſes bildeten, wurden von dem Waſſer eines Fluſſes weggeſchwemmt und kamen 30—40 Fuß (9—12 Meter) tief auf den

Aegypter, wie in Babylon und Assyrien, in der Regel mit ungebrannten, an der Sonne getrockneten Ziegeln[1]. — Ritter[2] sagt daher das gerade Gegentheil von dem aus, was Vogt als das Resultat der Berechnung bezeichnet: ‚Man hat aus der durch die jährliche Fluthablagerung des Nils bewirkten Bodenerhöhung berechnet, daß Luxor oder Theben in Oberägypten erst um 1400 v. Chr. erbaut sei, und daß überhaupt das Alter des Nilthals nicht über 2960 Jahre v. Chr. hinaufreichen kann.‘

‚Ein bei Bubastos stattgefundener Erdeinsturz erklärt vielleicht das Auffinden von Töpfergeschirr in bedeutender Tiefe. Oder es ist dieß einfach ein Fellahbetrug; denn wer die Natur des Nilthals kennt, läßt sich nicht weiß machen, im Laufe menschlicher Naturgeschichte könne der Deltaboden sich um 18 Meter erhöht haben. Er erhöht sich gar nicht (!), und wenn der unterste Theil viertausendjähriger Denkmäler auch 1,8—2,4 Meter tief verschüttet ist, so kommt dieß daher, daß sie inmitten aufgelöster Städte standen, Städte von Nilerde, die im Zerfall allerdings ihren Boden erhöhen. Im offenen Land nimmt eine einzige höhere Fluth den etwaigen Ansatz früherer Jahre wieder weg.‘ (J. Braun, Augsb. Allgem. Zeitung. 1866, Beil. 176 in einer Besprechung von Lauth, Manetho und der Turiner Königspapyrus. 1865.) ‚Ueber das Quantitative der Bodenerhöhung im Delta liegen keine sicheren Daten vor,‘ sagt Max Eyth, ‚und jede chronologische Berechnung hinsichtlich der im Nilschlamm begrabenen Monumente ruht auf einem völligen Mißverstehen der Verhältnisse. Vor Allem lagert sich in Folge wechselnder Strömung die Thalsohle nicht ganz flach ab, so daß in einem Jahre ein sanfter Hügel entsteht, vielleicht durch zufällige Anpflanzung von Gesträuchen, die den Schlamm aufhalten — wo im nächsten Jahre bei höherem Wasserstand und kräftigerer Strömung Hügel sammt Gesträuch wieder verschwindet und einer ausgewaschenen Mulde Platz macht. Besonders aber wird, wo Menschenhand eingreift — und dieß ist überall da der Fall, wo der eigentliche Culturboden liegt —, jede derartige Berechnung unmöglich, indem das Anschwemmen als ein wesentliches Moment in der Landwirthschaft benützt und mit Leichtigkeit geleitet werden kann. Es kann

---

Boden desselben zu liegen. Seitdem ist der Fluß zurückgewichen, und auf derselben Stelle, wo früher meine Hütte stand, aber 40 Fuß (12 Meter) über ihren Ruinen, steht jetzt ein neues Dorf.‘

[1] Wilkinson, Anc. Egypt. III. p. 316.

[2] Afrika I. S. 843—846.

der Fellah, der einen Damm um das Unterende seines Feldes zieht, in einem einzigen Jahr ein paar Jahrtausende mehr in die scharfsinnige Berechnung eines europäischen Gelehrten hineinschwemmen.' ‚Wir lassen darum,' fügt Fraas bei, ‚die schwindelnden Jahrtausende bei Seite, und es wäre wahrlich an der Zeit, daß dieser hundertmal in den Lehrbüchern der Geologie wiedergeläutete Unsinn ein- für allemal ausgemerzt würde, mit dem man höchstens noch einen leichtgläubigen Laien berücken mag.'[1]

Fassen wir uns kurz:

1) Die Geologie vermag immerhin nur das relative, nicht das absolute Alter des Menschengeschlechtes anzugeben.

2) Selbst hier sind die Berechnungen auf Grund der jährlichen Anschwemmungen und Hebungen äußerst unsicher. Quenstedt, Epochen der Natur. S. 826; Fergusson, a. a. O.; Franz Maurer, Ausland. 1864. S. 914 ff., weisen nach, daß solche Anschwemmungen und Hebungen ungleich rascher vor sich gehen. Namentlich Maurer führt eine lange Reihe von Beispielen an.

3) Ebenso wenig läßt sich die Torfbildung als Zeitmesser gebrauchen; denn ‚zur Berechnung der vertikalen Zunahme des Torfes fehlt bis jetzt jeglicher Anhaltspunkt', gesteht Vogt (II. S. 143). Vgl. Quenstedt, Epochen der Natur. S. 793. Das im Jahre 1864 im Torfmoore von Westerschnabeck im Sundewitt gefundene Schiff von 36 Schritt Länge mit römischen Münzen u. s. f. war von seinem höchsten Rand an noch 1,5 Meter tief unter dem Moore[2].

4) Ueber das Alter der Pfahlbauten und ihrer Bewohner haben ‚weder Keller, noch Desor, noch Baer, noch Lyell, noch irgend ein dänischer Alterthumsforscher es gewagt, eine Hypothese aufzustellen. Morlot's Versuch hat sich als ganz ungenügend bewiesen. Was soll man hingegen zu den luftigen Hypothesen und leichtfertigen Combinationen von Männern

[1] Max Eyth bei Fraas, Aus dem Orient. Stuttgart. 1867.
[2] Ausland. 1864. S. 914.

sagen, die kühn phantastische Theorien aufstellen?'[1] Jedenfalls ist die strenge Scheidung in Stein-, Bronze- und Eisenperiode unstatthaft und in der Gegenwart auch von allen namhaften Forschern aufgegeben; ‚in keinem Falle kann von einer vorsündfluthlichen oder vorhistorischen nordeuropäischen Cultur in unberechenbarer Ferne die Rede sein'[2].

---

[1] Augsb. Allgem. Zeitung. 1864. Nr. 365. Beil. Lisch, Jahrbücher für mecklenburg. Alterthumskunde. 1865. S. 81. Vgl. die ausführliche Darstellung von Reusch, Chilianeum. 1864.

[2] F. Maurer a. a. O. S. 995. Er setzt sie auf 800—500 v. Chr., Hochstetter (Oesterr. Wochenschr. 1864. S. 1610) in das letzte vorchristliche Jahrtausend. Bei den Apatschen werden, wie Catlin beschreibt, noch jetzt Feuersteinpfeilspitzen erzeugt; vgl. Ausland. 1868. S. 101. Aus den ‚Pfahlbaufunden des Ueberlinger See's, beschrieben v. Haßler', Ulm. 1866, ergibt sich, daß die Pfahlbauten dauerten bis Ende der Römerzeit (3.—4. Jahrh. n. Chr.). Auch die Erzgeräthe weisen in Ornamentik und Technik auf eine Berührung mit den Römern hin, gehen darum höchstens bis zum 6. oder 7. Jahrh. v. Chr. hinauf, der Blüthezeit Etruriens. Aber auch die als die ältesten angenommenen Bauten, weil in ihnen mehrentheils Steine und Knochen gefunden werden, zeigen Spuren eines Verkehres mit der Ostsee (Bernstein) und mit Asien (Nephrit), gehen darum nicht über das 10.—12. Jahrh. v. Chr., die Zeit der phönicischen Handelszüge, hinauf. Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung. 1866. Nr. 90 Beil. In den Marschen des Euphrat, am Tsad-See in Centralafrika, auf Borneo finden sich noch heute Pfahlbauten. Venedig ist der größte Pfahlbau. Die Trajanssäule zu Rom gibt eine bildliche Darstellung eines von den Römern verbrannten dacischen Pfahldorfes. Selbst Vogt (Archiv für Anthropologie. I. Bd. Braunschweig 1866. S. 8) kritisirt sehr scharf die Art und Weise, wie Manche die Aufeinanderfolge der drei Perioden dargestellt haben. Sie ‚bilden nur relative Abschnitte, die sich ineinander fortsetzen, und die sich nicht auf verschiedenen Punkten der Erdoberfläche zu gleicher Zeit abwickeln mußten ... Sicher ist es auch, daß Instrumente von Steinen und Knochen noch lange Zeit in Gebrauch waren, selbst nachdem die Bronze schon eine allgemeine Verbreitung erlangt hatte ... Weit mehr als bei anderen Fragen ist unser Wissen nur Stückwerk.' Nach Lindenschmitt hat diese Eintheilung keine andere Bedeutung als jene in Thier-, Pflanzen- und Mineralreich. L. Beck (Geschichte des Eisens

Es bleibt sonach die Thatsache: die Anfänge der griechischen, phönicischen, indischen, chinesischen, ägyptischen Chrono-

---

in technischer und culturhistorischer Beziehung. Braunschweig 1884) und Richard Andree (Die Metalle bei den Naturvölkern. Leipzig 1884) weisen nach, daß Eisengewinnung früher war als Bronzebereitung. Wie Sven Nilsson (Die Ureinwohner des skandinavischen Nordens. Aus dem Schwedischen übersetzt. Hamburg 1860) nachweist, ist die Cultur des Bronze-Alters daselbst fremden Ursprungs. Die Bronze ist nach ihm durch die Phönicier nach dem Norden gekommen; die Embleme an den Schmuckgegenständen und Waffen deuten hin auf den Baalsdienst (Baltisches Meer, Belt). Sie trieben Tauschhandel mit Zinn, Bernstein, Fischen, Pelzwerk und legten unter den halbwilden Ureinwohnern Colonien an. Pallmann (Die Pfahlbauten und ihre Bewohner. Greifswalde 1866) verwirft nicht nur die strenge Scheidung der Perioden, sondern auch jene Altersberechnungen, wie sie selbst E. Desor noch sich erlaubt. Er hält die Pfahlbauten für Handelsstationen massaliotischer und gallisch-celtischer Kaufleute und Handwerker, die ihre Waaren nach dem Norden vertrieben, und versetzt sie in die vier letzten Jahrhunderte v. Chr., S. 31. 161. Dagegen M. Wagner; vgl. Sitzungsberichte der K. B. Akademie. 1866. II. S. 430 ff. Er bezeichnet die Pfahlbauten als Zufluchtsstätten gegen andringende Feinde, wie zur Erleichterung des Fanges von Fischen, der vorzüglichsten Nahrung jener Völker, wie denn schon nach Herodot das ganze Heer des älteren Darius gegen die päonischen Pfahlbaubewohner im See Prasias nichts auszurichten vermochte. Gründliche Kenntniß und nüchternes Urtheil bei Lindenschmitt (Archiv für Anthropologie. 1867. 3. Heft). Er weist es als wahrscheinlich nach, daß alles Bronzegeräthe, das man in Deutschland und den nördlichen Ländern findet, aus dem Süden stammt und mindestens bis in das vierte Jahrhundert v. Chr. hinaufreicht. Seine Beweisführung wird durch die von Wiberg (Archiv für Anthropologie. 1870. S. 11 ff.) gegebenen Belege unterstützt. Die Vergleichung der Bronzegegenstände aus Großgriechenland und Etrurien mit den transalpinischen Bronzen, namentlich auch in Bezug auf Ornamentik, bringt einen Zusammenhang beider zur Gewißheit. Hieraus erklärt es sich auch, daß die Bronzecultur im Norden keine allmähliche Entwicklung zeigt, sondern plötzlich in schönster Vollendung auftritt; sie sind eben von einem technisch und künstlerisch höher stehenden Volke eingeführt;

logie gehen über das vierte Jahrtausend v. Chr. sicherlich nicht zurück. Weiter darüber hinaus keine Tradition, außer jener einen großen Katastrophe. In dieser Logik der Thatsachen liegt eine größere Gewißheit, als alle Hypothesen und Inductionsbeschlüsse zu gewähren im Stande sind[1].

II.

Die Sündfluth.

Nirgends findet sich eine so große Uebereinstimmung der Völker als in den Erinnerungen an die Sünd- (Sint-[2]) fluth. Es ist dieß um so auffallender, da gerade von ihr, wie sie in den Sagen der Völker auftritt, am wenigsten gesagt werden kann, sie sei das Resultat rein subjectiver Reflexion und spielender Phantasie, das im Spiegelbild der Mythe plastisch erscheint. Es kann für deren Ursprung gar kein anderer Grund als eben nur die historische Wirklichkeit gedacht werden, welche letztere als integrirendes Moment der Mythe überhaupt von den gewiegtesten Forschern[3] anerkannt wird. Von den Sündfluthsagen gilt ganz besonders das tiefsinnige

---

die jüngeren Fabrikate sind schlechter, weil sie Copien sind, in denen eine junge heimische Industrie sich versuchte.

[1] Cf. Vivien de St. Martin, L'année géogr. 1868. p. 519. Ebenso Pfaff (Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte. 1868. S. 76): ‚Alle Zahlen, welche, von natürlichen Zeitmaßen hergenommen, für das Alter des Menschengeschlechts angegeben werden, sind höchst unsicher, die zuverlässigsten gehen nicht über 5—7000 Jahre hinaus.‘

[2] Sint (Sin) = allgemein, wie noch in ‚sintemal‘.

[3] Buttmann (Mytholog. I. S. 247) erklärt ‚das Luftgebilde der Sage‘ als ‚durchzogen von historischen Adern, die wir noch jetzt nicht ohne Ausbeute bearbeiten‘. ‚Die Verknüpfung des Geschehenen und Gedachten,‘ bemerkt Otf. Müller (Prolegom. zur Mythol. S. 70), ‚findet bei den meisten Mythen statt.‘

Wort des M. Claudius[1]: ‚Wie die Kinder eines Vaters, hat zwar eine jede ihr eigenes Geſicht, aber alle haben gewiſſe Familienähnlichkeiten. Was die Kinder Verſchiedenes haben, das haben ſie, denke ich, ein jedes von ſich; was ſie aber alle gemein haben, das haben ſie vom Vater.‘

In Weſtaſien finden wir die babyloniſche[2], phöniciſche[3], phrygiſche[4], ſyriſche[5] Fluthſage; in Oſtaſien die perſiſche[6], chineſiſche[7], indiſche[8]. Bei den Hellenen die Sagen von Ogyges und Deukalion, die attiſchen, theſſaliſchen, phokiſchen, ſamothrakiſchen Stammſagen[9]. Die Sagen der Aegypter[10] und Mexikaner[11] ſtimmen bis auf den ausgeſandten Vogel mit dem bibliſchen Bericht zuſammen; hierzu kommen die Sagen der Peruaner[12], die von Tahiti[13] und vom Orinoko, von

---

[1] Wandsb. Bot. Thl. VII. S. 105.

[2] Berosus, ed. Richter. p. 52 sq. Syncell. Chronograph. p. 29. George Smith entdeckte einen altchaldäiſchen Fluthbericht (Daily News Nr. 8302) in Keilſchrift auf einigen aſſyriſchen Tafeln. Neben der außerordentlichen Aehnlichkeit mit dem bibliſchen Berichte zeigt ſich in ihm eine Verwandtſchaft mit den indiſchen Sagen; vgl. oben S. 216.

[3] Joseph. Antiqu. I. 4. Sanchuniathon, ed. Orelli. p. 32.

[4] Vgl. Buttmann, über den Mythus der Sündfluth. Berlin 1819. S. 25 ff.

[5] Lucian. De dea Syr. c. 12. 13.

[6] Bundeheſch. 3. 7.

[7] Klaproth, Asia polyg. p. 12.

[8] Bopp, Die Sündfluth nebſt drei Epiſoden des Mahabarata. Berlin. 1829. S. 111.

[9] Buttmann a. a. O.

[10] Plat. Timaeus. p. 25. Diodor. I. 10.

[11] Clavigero, Geſchichte von Mexiko I. S. 344.

[12] Derſ. II. S. 281. Vgl. über die ſüdamerikaniſchen Sagen A. von Humboldt, Reiſe in die Aequinoctial-Gegenden. III. Thl. S. 406 ff. Anſichten der Cordill. S. 26 ff. Prichard a. a. O. IV. Thl. S. 552 ff.

[13] W. Ellis, Polynesian Research. Lond. 1830 I. p. 57.

den Bewohnern Nordamerika's, den Japanesen[1], Celten[2] und Germanen[3]. ‚Es gewähren,' sagt A. v. Humboldt[4], ‚diese alterthümlichen Sagen des Menschengeschlechtes, die wir gleich den Trümmern eines großen Schiffbruches über den Erdtheil zerstreut antreffen, dem philosophischen Forscher der Geschichte der Menschheit das höchste Interesse; überall stellen die kosmogonischen Ueberlieferungen der Völker die gleichartige Gestaltung und Züge der Aehnlichkeit dar, die uns zur Bewunderung hinreißen. So mancherlei Sprachen, welche völlig vereinzelten Stämmen anzugehören scheinen, überliefern uns die nämlichen Thatsachen. Das Wesentliche der Angaben über die zerstörten Stämme und über die Erneuerungen der Natur ist nur wenig abweichend; jedes Volk aber ertheilt ihnen sein örtliches Colorit. Auf den großen Festlanden, wie auf den kleinsten Inseln des stillen Oceans ist es jedesmal der höchste und nächste Berg, auf den sich die Ueberreste des Geschlechtes der Menschen gerettet haben. — Wer die mexikanischen Alterthümer aus den Zeiten, welche der Entdeckung der neuen Welt vorangingen, aufmerksam erforscht, wer mit dem Innern der Wälder des Orinoko, mit der Kleinheit und Vereinzelung europäischer Einrichtungen und hinwieder auch mit den Verhältnissen der unabhängig gebliebenen Völkerstämme bekannt ist, der kann unmöglich versucht sein, die bemerkten Aehnlichkeiten dem Einfluß der Missionarien und des Christenthums auf die National-Ueberlieferungen zuschreiben zu wollen.' Welcker[5] bemerkt: ‚Diese alte Sage von der großen Fluth ist gewiß nicht aus Schlüssen hervorgegangen, wie etwa aus der Beobachtung auf hohen Gebirgen gefun-

[1] Stuhr, Religion. d. Orients. S. 41 ff.

[2] Mone, Nordisch. Heidenth. II. S. 491.

[3] Edda, Dämasage c. 6. Vgl. Läken, Die Traditionen des Menschengeschl. S. 170 ff.

[4] A. a. O. III. S. 408.

[5] Griechische Götterlehre. I. S. 771.

dener, mit Muſcheln verſetzter oder vom Waſſer ausgehöhlter Steine, ſondern nur ein großes Ereigniß, eine die Erdbewohner in weiten Strecken vertilgende Waſſerbedeckung, die Erinnerung einer Epoche der Entbindung kann dem Andenken des Menſchengeſchlechtes ſich ſo tief eingeprägt und eine ſo einfach ſchön geſtaltete und unter den aſiatiſchen Urvölkern und weiterhin wunderbar verbreitete Sage bewirkt haben.' Aehnlich ſagt Alfred Maury[1]: ‚La tradition du déluge est si ancienne, si universelle, elle a été consacrée par des autorités si respectables, qu'il paraît difficile de n'y voir qu'une invention de la crédulité naïve des premiers âges. Sans doute, des circonstances fabuleuses entourent la plupart des récits où elle est consignée, mais sous cette enveloppe mythique il est impossible qu'il ne se cache pas un fait réel et positif, qui a laissé sa trace dans les souvenirs des hommes et s'y est gravé en caractères ineffaçables. Il ne semble ni raisonnable ni légitime de repousser l'authenticité du déluge, et le récit de la Bible est un témoignage sérieux qui fait partie des plus vieilles archives de l'humanité.'

Die hiſtoriſche Thatſache ſteht demnach feſt: überall iſt es eine Vertilgungsfluth, ein einziges Menſchenpaar, das gerettet wird, ein Schiff, in das es ſich birgt, ein Berg, auf dem es ſich niederläßt; der Vögel, die ausgeſandt werden, ſelbſt des Regenbogens iſt gedacht. Die Darſtellung der Geneſis trägt überdieß ganz den Charakter eines Tagebuches, es iſt eine hiſtoriſche Urkunde im allereigentlichſten Verſtande. Wir läugnen keineswegs, daß bei der Frage nach dem Wie? ſich Schwierigkeiten ergeben, ja daß auf manche Frage wir gar keine Antwort haben. Dieß beweiſt jedoch nur, wie unzulänglich unſere Vorſtellungen ſind von Zuſtän-

[1] Revue des deux Mondes. Tom. XXVIII. p. 643.

den, welche mit den gegenwärtigen so wenig Analogie haben, widerlegt jedoch mit Nichten die historisch constatirte Thatsache. Steht es ja doch geologisch fest, daß die dritte (gegenwärtige) Periode der Schöpfung mit der Diluvialbildung durch das plötzlich eingetretene Sinken der Temperatur eingeleitet wurde und mit dem Eintritt des Zonenunterschiedes und dem Erscheinen des Menschen beginnt[1]; die Ursache dieses schnellen Wechsels, sowie die Diluvialbildung ist bis jetzt noch nicht erklärt, und es kann die Wissenschaft hierüber nur Vermuthungen aussprechen[2]. Hier stößt sie ‚an ein ungelöstes Räthsel'[3]. Zur Verständigung jedoch so manchen unverständigen, aber landläufigen Einwendungen gegenüber diene in Kürze Folgendes:

1) Nach Einigen fordert die Schrift Allgemeinheit der Fluth nicht für die Erde als solche, sondern nur für die damals bewohnte Erde[4].

2) Auch die paarweise Aufnahme ‚alles Fleisches' ist nach Einigen auf eine gewisse Relativität zu beschränken, nämlich auf jene Thiere, welche in irgend welcher Beziehung zum Menschen standen, während die außer seinem Gesichtskreis befindlichen nicht erwähnt werden. Denn das Thier leidet mit dem Menschen um des Menschen willen die Strafe[5].

---

[1] Burmeister a. a. O. S. 242. 276 ff.

[2] La géologie ignore les combinaisons d'effets, qui ont composé aux climats ces vicissitudes; elle n'explique qu'imparfaitement les exhaussements et les submersions successives du continent. A. Maury (Rev. d. deux Mond. 1860. p. 634).

[3] Ulrici, Gott und Natur. S. 278. Burmeister (a. d. O.) glaubt zur Erklärung der Diluvialbildung große und plötzlich eingetretene Ueberschwemmungen annehmen zu müssen.

[4] Andere dagegen widersprechen, da eine 15 Ellen (9 Meter) über den 4,8 Kilometer hohen Ararat gehende Fluth unmöglich eine partielle sein könne.

[5] Pianciani l. c.

3) Außerdem können wir nicht die verschiedenen Mittel bemessen, deren sich die Vorsehung bediente, um viele Thierarten zu erhalten, ja wir können mit Fug annehmen, daß viele Landthierarten auch außerhalb der Arche erhalten wurden [1]. Zudem ist die Naturwissenschaft nicht im Stande, die Zahl der Thierpaare zu bestimmen, von denen die jetzige Thierwelt abstammt.

4) Wenngleich die meisten Geologen der Gegenwart die Diluvialfluth für ein von der Sündfluth verschiedenes Ereigniß halten, so hat doch die Wissenschaft die Unmöglichkeit letzterer nicht nur nicht dargethan, sondern durch vielfache Analogie bestätigt [2].

---

[1] Delitzsch a. a. O. S. 252. Pianciani, Cosmogonia naturale comparata col. genes. (Civ. Catt. N. 301. p. 30), welcher die Gründe hiefür ausführlich entwickelt.

[2] Burmeister a. a. O. Vogt, Lehrbuch der Geologie I. S. 622. Beudant, Cours élement. de géolog. p. ult. Élie de Beaumont bei Pianciani l. c. Für die Identität des Diluviums mit der Sündfluth sprechen R. Wagner, Naturgesch. des Menschen. 1831. II. S. 31. Buckland, Reliquiae diluvian. p. 221 sqq. (der seine Meinung später jedoch zurücknahm). Cuvier, Discours sur les révolut. du globe; éd. 6. p. 290. C. v. Raumer, Lehrbuch der Geographie I. § 20, auch Wiseman in seinem schon erwähnten Werke. Die hartnäckige Läugnung von Seiten des Unglaubens erscheint besonders bei Voltaire, welcher, um nicht eine Sündfluth annehmen zu müssen, die fossilen Muscheln, die schon der Eleate Xenophanes gekannt hatte, als Chimäre erklärte, da er in ihnen einen Beweis für die Sündfluth erblickte.

Sechster Vortrag.

Urzuſtand und Paradies.

Urzuſtand und Erlöſung. — Der erſte Menſch nach Schrift- und Kirchenlehre. — Er erſcheint nur als Erwachſener. — Die Hypotheſe des Materialismus. — Der ſogenannte Naturzuſtand des Menſchen. — Die Lehre vom Fortſchritt. — Die Ueberlieferungen über den erſten Menſchen. — Sie beſtätigen die Schriftlehre. — Einſprache des Pantheismus. — Löſung. — Die urſprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. — Entwicklung der in ihr liegenden Momente. — Das Paradies. — Uebernatürlicher Charakter des Urzuſtandes. — Die proteſtantiſche und janſeniſtiſche Doctrin. — Die Ordnung der Natur und Gnade nach Schrift und Kirchenlehre. — Nähere Beſtimmung von Natur und Gnade. — In dem katholiſchen Dogma die Vermittlung der Gegenſätze des Rationalismus und Pantheismus. — Bemerkungen.

In freier Liebe hat Gott die Welt erſchaffen, zur Darſtellung ſeiner Herrlichkeit, und den Menſchen in ihr nach ſeinem Ebenbilde. Was eine tiefſinnige Naturbetrachtung früherer Jahrhunderte ausſprach, das haben die Forſchungen der Wiſſenſchaft und die Ergebniſſe der Geologie von Neuem und unbeſtreitbar beſtätigt: Der allmächtige Gott hat die Elemente, die Thiere, die Planeten und den Himmel für unſern Leib, den Leib für die Seele, die Seele aber für ſich ſelbſt gemacht [1]. Was der Leib für den Einzelnen, das iſt

[1] Der hl. Bernardin von Siena (Opp. Tom. III. p. 274). Justin. Apol. I. 10. Tatian. C. Gr. n. 4. Origen. C. Cels. IV. 74.

dieſe Erde für das geſammte Geſchlecht[1]. Von Anfang an waren die Elemente zur Herſtellung einer geſetzmäßigen harmoniſchen Einigung und Gliederung angelegt und beſtimmt; in regelmäßig fortſchreitender Entwicklung ging der Kosmos von ſeinem niederſten und einfachſten bis zum höchſten und vollendetſten Gebilde hervor. Die Creatur in ihren verſchiedenen Stufen, Ordnungen und Reichen iſt aus Gottes Hand hervorgegangen; zuletzt der Menſch, um in der Erkenntniß und dem Bekenntniß Gottes ſich zu Ihm, dem Urſprunge ſeines Lebens und der Quelle ſeiner Freude, empor zu ſchwingen, die Natur aber zu ſich, ihrem Herrn und Könige, herauf zu heben.

Dieß iſt die Ordnung der Natur, wie ſie der Idee der Creatur als ſolcher entſpricht und aus deren Weſen hervorgeht; doch ſie bezeichnet nicht das volle Maß der göttlichen Liebe. Eine höhere, innigere Verbindung des Menſchen mit Gott, als dieſer durch das natürliche Licht ſeiner Intelligenz und durch die natürliche Kraft ſeines Willens zu erreichen vermag, bildete den Urzuſtand unſeres Geſchlechtes; Gott, der in der Schöpfung die Natur in's Daſein gerufen, ſchmückte das in's Leben getretene Geſchlecht mit einer noch edleren, herrlicheren Gabe, der Gnade, die eine neue, übernatürliche Ordnung, einen unmittelbaren Wechſelverkehr, eine geheimnißvolle Einigung Gottes mit dem Menſchen begründete. Durch ſie nahm das Geſchöpf Antheil an dem Leben ſeines Schöpfers ſelbſt; ſeiner Erkenntniß, vom göttlichen Geiſte erleuchtet und wunderbar erhoben[2], ward ein tieferes Verſtändniß der Natur und der Gottheit; ſein Wille war mit übermenſchlicher Liebe

---

[1] Wenn die Natur nichts zwecklos thut (ἀτελές), noch umſonſt (μάτην), bemerkt ſchon Ariſtoteles (Politic. I. 4), ſo kann ſie nur um des Menſchen willen dieſes All hervorgebracht haben.

[2] Die Kirche ſpricht darum (Prop. Baj. XXI.) von einer ‚sublimatio et exaltatio'.

zu ihm hingewendet [1], und ſeine Seele ſtrahlte in einer übernatürlichen Schönheit [2], dem Abglanz der göttlichen Schönheit ſelbſt, die in ihr ausgegoſſen war. Und dieſes heilige, ſelige, göttliche Leben, in das die Seele des erſten Menſchen ganz getaucht war, floß über auf ſeinen Leib wie auf die geſammte ihn umgebende Natur; dieſe wie jener waren ihm unterthan. Frei von Krankheit, Mühſal, Schmerz und Tod, war der Leib ihm keine drückende Laſt, keine hemmende Schranke, ſondern nur das reine, gefügige Werkzeug des Geiſtes. Sein leibliches Leben war Ausdruck, Erſcheinung und Vehikel des Geiſtes, das die ſinnliche Begier, ‚das Fleiſch, das gelüſtet gegen den Geiſt‘, nicht kannte, was nun den Menſchen ſo tief beugt und demüthigt.

Dieß iſt die Lehre der Kirche [3] von dem Urzuſtand und

[1] Prop. XXIII ... supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut Deum ... supernaturaliter coleret.

[2] λαμπροτέρους χαρακτῆρας τῆς θείας φύσεως. Cyrill. Alex. Contr. anthropomorph. c. 2.

[3] Concil. Trident. Sess. V. Can. 1: Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. Cf. Catech. Rom. P. I. C. II. Qu. 19: Zuletzt bildete Gott den Leib des Menſchen aus Lehm der Erde in der Art und Weiſe, daß der Leib nicht kraft ſeiner natürlichen Beſchaffenheit, ſondern durch göttliches Geſchenk unſterblich und den Leiden nicht unterworfen war. Was aber die Seele angeht, ſo ſchuf er ſie nach ſeinem Bild und Gleichniß und gab ihr Freiheit des Willens. Ueberdieß ordnete er die Bewegungen des Gemüthes und die Begehrungen, ſo in ihm, daß ſie ſtets der Vernunft gehorchten. Sodann fügte er die wunderbare Gabe der urſprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und ſetzte den Menſchen als Herrn der übrigen Geſchöpfe ein.

der urſprünglichen Beſtimmung unſeres Geſchlechtes. Ihr ſteht der Materialismus und Rationalismus gegenüber. Jener läßt den Menſchen, das Product der Materie, allmählich aufſteigend und durch die verſchiedenen Stufen des organiſchen Lebens hindurchgehend, zur Entwicklung kommen; der Zuſtand thieriſcher Wildheit und Rohheit oder wenigſtens kindlicher Unmündigkeit iſt demnach der primitive des Menſchengeſchlechtes. Dieſer, nach dem Vorgange des Pelagius[1], läugnet die übernatürliche Beſtimmung des Menſchen, erkennt nur Natur, nicht Gnade an, und in jener die Anlage zur religiös-ſittlichen Entwicklung, keineswegs aber einen von Gott unmittelbar geſetzten Anfang eines höheren, übernatürlichen Lebens.

Wir ſehen, die Lehre von der Erlöſung, das Centraldogma des Chriſtenthums, empfängt ihre ganze Bedeutung hieraus; denn im Syſteme des Pelagianismus und Rationalismus wird ſie überflüſſig, und der Erlöſer ſelbſt mit der ganzen Summe ſeiner Gnade ſinkt herab zu einem ohnmächtigen Tugendbeiſpiel gleich Sokrates, Confucius und Çakya-Muni.

Folgen wir der Lehre der Schrift und Kirche, ſo trat der erſte Menſch[2] als Erwachſener in dieſe Welt ein. Aber

[1] Britiſcher Mönch, verurtheilt auf der Synode von Karthago im Jahre 418. Die Menſchen, lehrte er, werden in demſelben Zuſtande geboren ohne Sünde und ohne Tugend gleich Adam; der Tod würde daher auch ohne Adams Sünde eingetreten ſein. Wenn er das Wort Gnade gebrauchte, ſo faßte er es mißbräuchlich von der natürlichen Anlage zur Sittlichkeit durch Vernunft und freien Willen, oder verſtand darunter Chriſti Wort und Beiſpiel. Vgl. jedoch zur Beurtheilung der Gemeinſamkeit, ſowie des Unterſchiedes des Pelagianismus vom modernen Rationalismus, das Glaubensbekenntniß des Pelagius bei Baronius ad an. 418.

[2] Adam (von אֲדָמָה der Erdene) wie homo von humus nach Lactant. Inst. div. II. 10.

auch jede tiefere Philoſophie wie hiſtoriſche Forſchung muß in ihren Reſultaten auf ſie zurückkommen. ‚Denn ſchon nach der Ordnung der Natur,‘ wie der hl. Thomas[1] bemerkt, ‚iſt das Vollkommene früher als das Unvollkommene, die Wirklichkeit vor der bloßen Möglichkeit, da nur durch das, was bereits Wirklichkeit hat, das Mögliche wirklich werden kann. Was aber von Gott am Anfange geſchaffen wurde, das ſollte nicht bloß für ſich ein Daſein haben, ſondern auch Anderem das Daſein geben; und darum wurde es in dem Zuſtande der Vollkommenheit geſchaffen, in welchem es Princip des Anderen werden konnte. Der Menſch iſt aber Princip des Anderen nicht bloß durch die leibliche Zeugung, ſondern auch durch den Unterricht und die Leitung des Anderen. Wie darum der Menſch im Stande leiblicher Vollkommenheit in's Daſein trat, um alsbald ſich fortpflanzen zu können, ſo war dieß auch in Bezug auf ſeine Seele der Fall, um alsbald im Stande zu ſein, Andere zu unterrichten und zu leiten.‘

Fügen wir zu dieſem Worte eines der größten Denker der Vorzeit die Ausführung eines neuen Forſchers[2]: ‚Entweder hat der Menſch angefangen zu exiſtiren als Kind oder als Erwachſener. Ich meinerſeits nehme keinen Anſtand zu behaupten, daß der Menſch als Erwachſener in's Leben trat und ſo vollkommen als möglich war. Der Grund hievon iſt ſehr einfach. Der erwachſene Menſch konnte fortleben und ſich erhalten, während er als Kind nothwendig hätte zu Grunde gehen müſſen. Ich ſage nicht, daß die Schöpfung eines Erwachſenen begreiflicher iſt als jene eines Kindes; dieß iſt ſie ſo wenig in dem einen wie in dem andern Falle: aber im erſteren konnte er fortleben und ſich fortpflanzen, im

[1] Summ. theolog. I. Qu. XCIV. Art. 3. Cf. Cyrill. Alex. in Joan. 1, 9.

[2] Barthélemy Saint-Hilaire (Journ. d. Sav. 1862. p. 608).

zweiten, auf sich beschränkt, mußte er untergehen. In jenem Falle ist nur ein Dunkel, oder, wenn man will, nur ein Wunder; im zweiten Falle ist die Geburt und die Fortdauer etwas Unbegreifliches.

‚Die Wissenschaft, von der Logik geführt, gibt darum die nämliche Lösung dieser Frage wie die Genesis; nicht weil es der Glaube sagt, sondern weil die Vernunft dieß so fordert. Ich weiß recht wohl, daß Einige dem widersprechen und durchaus nichts Uebernatürliches annehmen wollen. Allein man mag was immer für einen Standpunkt einnehmen, so ist doch höchst evident, daß die Dinge am Anfange nicht waren, wie sie jetzt sind. Die Geologie hat bewiesen, daß es eine Zeit gab, da der Mensch auf der Erdoberfläche noch nicht erschienen war, und daß er erst in einem bestimmten Zeitmoment auf ihr auftrat. Ist es begreiflich, daß er unter Umständen auftrat, welche ihm eine Fortdauer unmöglich machten?

Was vom Ursprunge des Menschen gilt, gilt nicht minder von dem Ursprunge eines jeden andern Wesens, des schwächsten Insects oder der niedrigsten Pflanze, wie von jenem der Welten, welche über unsern Häuptern kreisen. — Ueberall findet sich etwas, was über die Natur (wie wir sie jetzt kennen) hinausgeht. Nur muß man sich entschließen, gewisse Probleme auf einem anderen Wege zu lösen als dem der Empirie und der Beobachtung, was unmöglich ist. Und zu diesen gehört die Frage nach dem Ursprung aller Dinge; es ist nur Feigheit, auf ihre Lösung zu verzichten, unter dem Vorwande, eine weise Zurückhaltung beobachten zu wollen. Die Frage nach dem ersten Anfange und Urzustand ist unvermeidlich, und es führt zu Nichts, wenn man ihr ausweichen will.

‚So nehmen denn auch die erklärtesten Gegner des Uebernatürlichen an, daß die ersten Menschen, von denen die Sprache ausgegangen ist, unter Bedingungen lebten,

die von jenen, unter welchen wir leben, ſehr verſchieden waren. Sie ſtanden in Beziehungen zur Natur, in welchen wir nicht mehr ſtehen.'

In der That, Mann und Weib des Urzuſtandes können nicht als hülfloſe Kinder gedacht werden. Wer hätte ſie genährt und auferzogen? ‚Wenn wir es verſuchen wollten, uns den erſten Menſchen als Kind geſchaffen und allmählich ſeine phyſiſchen und geiſtigen Kräfte entfaltend zu denken, ſo könnten wir nicht begreifen, wie er nur einen Tag ohne übernatürliche Hülfe zu leben vermochte.'[1] Oder entwickelt ſich der Menſch wie die Beſtie, die durch ihren mehr oder weniger kunſtreichen Inſtinct, ſowie durch die natürliche Beſchaffenheit ihres Leibes und der ſie umgebenden Natur bald nach der Geburt Nahrung, Kleidung, Schutz und Waffe gegen ihre Feinde empfangen hat?[2] Ihm hat die Natur die Hand und den Verſtand gegeben, wie ſchon Ariſtoteles[3] geſagt; das iſt weniger, als das Thier empfing, wenn wir uns den Menſchen als hülfloſes Kind denken, das erſt nach einer langen Reihe von Jahren ſeine volle Entwicklung und Zeugungsfähigkeit erhält; es iſt aber unendlich mehr, als das Thier hat, wenn der gebildete Verſtand die Hand als ‚Werkzeug aller Werkzeuge' leitet und gebraucht. Der vorgeſchichtliche Menſch hatte, wo wir auch immer deſſen Spuren finden, bereits den Gebrauch gewiſſer Werkzeuge, er beurkundet techniſche Erfindungsgabe und den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, was die Begräbnißformen beweiſen. Darum war er mehr als ein entwickeltes Thier.

Wie demnach können, müſſen wir uns den Menſchen im Urzuſtande denken? Offenbar nur als reifen Jüngling, als zeugungs-, lehr- und bildungsfähigen angehenden Mann.

---

[1] M. Müller, Die Wiſſenſchaft der Sprache. S. 295.

[2] Vgl. I. B. 1. Abth. 6. Aufl. S. 370 ff. Oben S. 14.

[3] De anim. III. 8.

Wenn auch Fische, Lurche und Kerfe durch Eierbildung entstehen konnten, so ist dieß kaum anzunehmen beim Menschen, wie bei allen Säugethieren und selbst bei den Vögeln, weil diese alle der Mutterliebe und Mutterpflege bedürfen, und nur durch diese ihre Nahrung erhalten. Der Mensch muß wie Minerva gerüstet aus dem Haupte Jupiter's hervorgesprungen sein. An einem Morgen, sagen alle Ueberlieferungen, erwachten die ersten Menschen in jugendlichem Lebensalter zum Tageslicht[1].

Das ist anzunehmen, daß Mann und Weib zusammen vollwüchsig und zeugungsfähig erschaffen wurden; denn der Vogel setzt nicht das Ei, die Pflanze den Samen, sondern das Ei setzt den Vogel voraus, das Korn die Pflanze; Kind, Ei, Samenkorn sind Erzeugnisse; der erste Mensch war also ein Kind, doch das erste Kind hatte einen Vater[2].

‚Diese Art der Schöpfung (durch generatio aequivoca),' sagt Guizot[3], ‚würde nur Kinder in der ersten Stunde und in der ersten Lebensphase nach der Geburt hervorbringen können. Niemand hat jemals behauptet oder behaupten können, daß der Mensch, das heißt Mann und Frau, auf dem Wege der generatio aequivoca je hat völlig ausgebildet und erwachsen, im Besitze seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten hervorgehen können und hervorgegangen ist, wie das griechische Heidenthum Minerva aus dem Haupte Jupiter's hat herausspringen lassen. Und doch konnte nur unter dieser Bedingung allein es geschehen, daß der Mensch zum ersten Mal auf der Erde hat können erscheinen, sich fortpflanzen und das Menschengeschlecht gründen. Man stelle sich den ersten, so im Zustand der Kindheit geborenen Menschen vor, lebend, aber ohne Geschick, unentwickelt, unfähig, sich selbst zu helfen, zitternd und weinend, ohne Mutter, die ihn versteht und

[1] A. Zeune, Ueber Schädelbildung. Berlin, 1846. S. 8.

[2] Vgl. Jacob Grimm, Ueber den Ursprung der Sprache. 4. Aufl. 1858. [3] L'Église et la société chrétienne en 1861. p. 27.

nährt! So allein nur kann der erſte Menſch beſchaffen ſein, den die generatio aequivoca hervorzubringen vermöchte. Augenſcheinlich aber iſt das Menſchengeſchlecht auf dieſe Weiſe nicht auf die Erde gekommen.' Das iſt auch die Tradition aller Völker; nie geben ſie dem erſten Menſchen ein Elternpaar; als geharniſchter Mann erſteht er aus der Erde oder ſteigt als Götterſohn auf dieſe Welt nieder. ‚Man denkt ſich in mythiſcher Ehe mit dem Geiſte des Himmels den weiblichen Genius des Staubes, des Schlammes, der Erde — eine Erdnymphe, Erdgöttin, eine Naturmutter oder irgend ein Urwaſſer, irgend eine Urerde. Das iſt dann die Einſenkung des ewigen Geiſtes in den zuſammengeſetzten Stoff. Dieſe Tradition, wie ſie ſich auch geſtalte, in wie zarter oder in wie roher Form ſie auch erſcheine, iſt ein Product eines außerordentlichen Tacts. Der Menſch zeigt ſich hier als Menſch, im Selbſtbewußtſein ſeiner Entfremdung von der Thierwelt.'[1] In ähnlicher Weiſe ſagt darum der Evangeliſt[2], indem er die Reihe der Geſchlechter von Jeſus bis hinauf zu Adam verfolgt, von dieſem: Er war Gottes Sohn. Der Zuſtand kindiſcher Unbehülflichkeit und Unmündigkeit, der Zuſtand der allmählich ſich entwickelnden und heranreifenden Kindheit gehört der ſpäteren Zeit, der bereits geſetzten Ordnung der Dinge und des Lebens an, wo der Menſch in Folge geſchlechtlicher Verbindung als Menſchenkind vom Menſchen gezeugt und erzogen wird. Eben deßwegen läßt ſich auch nicht aus der Entwicklung des Embryo zum Menſchen in der Gegenwart ein Beweis entnehmen für die Hypotheſe einiger neuerer Naturforſcher, daß in der Urzeit der Menſch in allmählicher Entwicklung fortſchreitend zuerſt keimartig in den niederen Lebensformen aufgetreten ſei, der Menſch der Gegenwart demnach genetiſch und hiſtoriſch (nicht bloß ideell) die Spitze der Entwicklung aus dem Thierreiche bilde. Wohl

[1] Eckſtein a. a. O. S. 38. [2] Luk. 3, 38.

zeigt der Schöpfungsplan einen Fortschritt vom Niederen zum Höheren, aber nicht ein Werden des Höheren aus dem Niederen. Denn abgesehen von der Ungeheuerlichkeit, zu deren Annahme wir gezwungen wären, daß der menschliche Geist, soll er nicht als die bloße Summe der Materie betrachtet werden, durch alle diese Stufen hindurch geschlummert hätte, daß es uns nicht mehr zustände, Thier und Mensch ihrem Wesen nach zu unterscheiden (es wären diese unsere Urahnen Thiere [actu] und werdende Menschen [potentia]), genügt darauf hinzuweisen, daß der Embryo überhaupt noch kein für sich bestehendes Leben hat und in seiner Entwicklung der Gleichartigkeit mit seinen Eltern zustrebt, keineswegs aber eine höhere Stufe des Daseins darstellt. Die vollkommenen Organe sind Werkzeuge des Geistes, nicht aber dessen Ursache; die Kunstfertigkeit der Hand ist Wirkung des Verstandes, nicht aber der Verstand Wirkung der Hand[1]. Immer bleibt daher der Satz des Aristoteles: τὸ πρῶτον τὸ τέλειον, und ‚Art läßt nicht von Art'. Wenn die Bildungsverhältnisse des Menschen einen gemeinsamen Grundplan und eine Analogie mit jenen der Thiere aufweisen, so folgt hieraus keineswegs, daß der Mensch aus dem Thiere oder diese von einander sich auch genetisch entwickelt haben[2].

Ließe sich aber nicht in der Weise die Schöpfung des ersten Menschen denken, daß Gott den Geist des Menschen dem vollkommensten und am höchsten entwickelten Thiere einhauchte?[3] Dem widerstreitet die Analogie der Thierschöpfung, welche Gott gleichfalls nicht in der Weise schuf, daß er eine höher organisirte Pflanze durch Mittheilung des thierischen Lebensprincips zum Thiere gewissermaßen umschuf. Außer-

[1] Thom. Summ. theol. Qu. LXXVIII. Art. 3: Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias.

[2] Vgl. Lucä im Archiv für Anthropologie VI. S. 36.

[3] So Hanne in den ‚Theologischen Jahrbüchern', Jahrg. 1868. Vgl. dagegen T. Pesch, Die großen Welträthsel. 1884. II. S. 194 ff.

dem wäre dieß ſo zum Menſchen erhobene Thier weder Menſch noch Thier, oder vielmehr beides zugleich, überhaupt kein einheitliches Weſen, das nur durch die Einheit des Lebensprincips — Seele — conſtituirt wird. Als Herr der ſichtbaren Welt, und beſonders auch der Thierwelt, ſollte er über ihr ſtehen, nicht aus ihr genommen ſein. Hiezu kommt das urſprüngliche Verhältniß der Menſchenſeele zum Leibe; ſie kommt nicht in einen ihr fremden Leib, in dem ſie nur wohnt, ſondern ſie iſt die Weſensform des Leibes; dieſer iſt nur ihr Leib eben durch die Seele, die ihn baut und bildet zu ihrem Leibe. Darum beſteht eben auch eine urſprüngliche Harmonie zwiſchen ſeeliſcher Anlage und leiblichem Organismus, wie dieß bei Denkern und Künſtlern beſonders hervortritt[1]. Nach der Darſtellung der heiligen Schrift gab Gott dem Menſchen nicht bloß die Vernunft, ſondern den Odem des Lebens (נֶפֶשׁ חַיָּה), demnach das ganze menſchliche, vernünftige, ſinnliche Leben. Sollte aber die Erſchaffung des Menſchen mit Leib und Seele, wie ſie die Schrift erzählt, die natürlich Gottes würdig zu verſtehen iſt, undenkbar ſein, da ja der Auferſtehungsleib gleichfalls in dieſer Weiſe in die Wirklichkeit tritt?

Betrachten wir jedoch die Hypotheſe des Materialismus von dem Zuſtand thieriſcher Unmündigkeit und Rohheit, als dem primitiven des Menſchengeſchlechtes, noch näher, ſo hat dieſelbe nicht nur keine Belege aus der Geſchichte für ſich anzuführen, ſondern dieſe, wenn überhaupt ihr ein Beweis entnommen werden kann, ſpricht das gerade Gegentheil hiervon aus. Denn wir kennen Völker von anerkannt beſten Anlagen und entſchieden kaukaſiſcher Bildung, die noch gar nicht aus dieſem ſogenannten Naturzuſtande herausgetreten ſind, bei denen ſich nirgends eine ſelbſtändige Regung zur

[1] So konnte Mozart als Kind keinen falſchen Ton hören, ohne körperlich darunter zu leiden.

Entwicklung bemerklich macht. So weit die Kunde von den meisten dieser culturlosen Naturvölker zurückreicht, ist ihr Bildungsstand nicht bloß stationär[1], sondern geradezu in rückschreitender Bewegung; die kolossalen Bauwerke Peru's, Mexiko's und des Mississippi-Gebietes bezeugen durch ihre Ruinen, daß einst eine höhere Cultur in Amerika verbreitet war, von deren Bedeutung die umherschweifenden Indianerhorden nicht einmal mehr eine Ahnung hatten; dasselbe gilt von China und Indien. Hat ja doch gerade dieser stationäre Charakter der Naturvölker vielfach die Ansicht begünstigt, daß sie für Cultur schlechthin unfähig seien. Waitz spricht daher das gerade Gegentheil als das Resultat seiner Untersuchungen aus. ‚Es hat sich immer wieder bestätigt,' sagt er, ‚daß der Geist des Menschen von Natur keine Tendenz zum Fortschritt und zur Entwicklung in sich trägt. Die moderne idealistische Lehre von der selbständigen und innerlich nothwendigen Entwicklung des Menschengeistes rein aus sich selbst ist keine nothwendige, ja ist nicht einmal eine mögliche Ansicht, ein Gebilde der Phantasie, das der Eitelkeit des Menschen schmeichelt, indem es den Thatsachen und dem Causalzusammenhang der Culturgeschichte Hohn spricht. Allerdings ist es das Denken des Menschen, welches die Civilisation erzeugt und erhält, aber dieses Denken entsteht nicht durch sich selbst, bewegt sich nicht fort durch sich selbst, ist nicht die Function eines Geistes, sondern dieses Denken ist die ineinandergreifende und sich gegenseitig tragende Thätigkeit der zusammenlebenden Individuen, erzeugt durch die Umgebung, in die sie gestellt sind, genährt und großgezogen durch die historischen Schicksale, von denen sie ergriffen werden.'[2]

[1] Vgl. I. B. 1. Abth. 6. Aufl. S. 118.

[2] A. a. O. I. S. 474. Wie die mechanische Bewegung keineswegs Eigenschaft der Materie, so ist der Fortschritt ebenso wenig nothwendige Eigenschaft des Geistes aus und durch sich allein.

Aber auch aus älteren Zeiten kann nicht bewieſen werden, daß aus eigener Kraft ein Volk ſich aus dem Zuſtand thieriſcher Rohheit erhob. Japan empfing ſeine Cultur von China, die Germanen von Rom, Rom von Griechenland, dieſes endlich von Aegypten und dem Orient.

Uebrigens iſt noch nie und nirgends der Menſch im eigentlichen Naturzuſtande gefunden worden, und jene Reiſenden, welche ihn im vorigen Jahrhundert geſucht, hatten Menſchenfreſſer gefunden. Ueberall finden wir ihn vielfach entartet und verderbt und darum auch ohne und vor dem Verkehr mit Europäern in Folge ſeiner Lebensweiſe, unnatürlicher Laſter, Trunk, Sorgloſigkeit, nicht nur vielen Krankheiten ausgeſetzt, ſondern auch in abnehmender Bevölkerung [1]. Der ideale Naturmenſch Rouſſeau's ſowohl wie der Urmenſch im Sinne mancher Neueren, die in ihm nur den Uebergang vom Affen zum Menſchen ſehen, exiſtirt nirgends und hat nicht exiſtirt und iſt nichts als eine Fiction, die ſich ein Jeder nach ſeiner vorgefaßten Meinung vom Urſprunge des Menſchengeſchlechtes beliebig ausmalt. Der natürliche Typus des Menſchen kann in keinem von beiden geſucht werden, weder in ſeiner höchſten Culturſtufe noch in ſeiner tiefſten Erniedrigung; der Urſtamm unſeres Geſchlechtes ſchloß vielmehr eine doppelte Tendenz in ſich: jene des ſittlichen Fortſchrittes und die des Rückſchrittes. Jene beurkundet ſich in allem civiliſatoriſchen und religiöſen Fortſchritte, welche Gottes Hülfe und die Gunſt der äußeren Verhältniſſe der Menſchheit ermöglichen, dieſe in allen den Fällen, wo gezwungene Auswanderung und andere Mißgeſchicke ſie auf die traurige Stufe und die phyſiſch-ſittliche Stagnation des Barbarenlebens herabdrückte [2].

Den Urmenſchen kennen wir darum nur aus der Ueberlieferung, nirgends aus natürlicher Erfahrung.

[1] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 159 ff.

[2] J. Hannah im Contemporary Review. Jun. 1869. p. 177.

Das aber ist gewiß: Der wilde Waldmensch, der wilde Jäger, der wilde Fischer oder ein potenzirter Affe ist der Urmensch nicht. Wo wir auch in der Geschichte hinblicken, in Amerika, in Australien, in Hinterindien, in Südchina, in Afrika, was auch die Stufe seines Geistes, der Zustand seines Gemüthes, die Verfassung seiner Gesellschaft, seine Lebensweise und Sitte sein mögen, überall setzt er in Sagen, Sprache und Gebräuchen ein Jahrtausende Vorangegangenes voraus, von dem er zähe Erinnerungen sich angeeignet hat, und die er entwicklungslos fortbehauptet, aber nicht mehr den Sinn und die eigentliche Natur seiner Sagen, seiner Tradition erkennend [1].

Fragen wir nun die Ueberlieferungen selbst, so ergibt sich aus ihnen ein Doppeltes. Erstens ist es eine göttliche Offenbarung, welche das gesammte Alterthum und das classische in erster Linie [2] als den Anfang und Grund aller höheren Erkenntniß, den Ursprung aller religiösen und ächt menschlichen Entwicklung bezeichnet haben. Das religiöse Bewußtsein und Leben aller Völker ist wesentlich ein positives; die Religion, wo immer sie erscheint, ruht auf dem Glauben an eine übernatürliche Welt und an eine Offenbarung, die dem Menschen durch persönlichen Verkehr mit der Gottheit geworden ist, und ist beseelt von dem Vertrauen auf eine übernatürliche geheimnißvolle Einwirkung Gottes — Gnade —, die den Häuptern und Vätern des Geschlechtes in reichster Fülle sich erschlossen hatte, aber auch jetzt noch nicht gänzlich versiegt ist. In nächster Beziehung hiermit steht eine zweite, ebenso unbestreitbare, universelle und constante Thatsache, die Erinne-

[1] Vgl. Eckstein a. a. O. L'état naturel de l'homme n'est ni l'état sauvage, ni l'état de corruption; c'est un état simple, meilleur, plus rapproché de la divinité; l'homme sauvage et l'homme corrompu en sont également éloignés. Ouvaroff, Sur les mystères d'Eleusis. p. 30.

[2] Vgl. I. B. 2. Abth. 6. Aufl. S. 18.

rung an die Lebenseinheit des Urmenſchen in Gott und mit Gott, das Andenken an ein ‚goldenes Zeitalter‘, welches das claſſiſche wie orientaliſche Alterthum, Dichter und Denker in gleicher Weiſe feſthalten[1]; es ſind dieſe Traditionen, wie ſelbſt Voltaire[2] bemerkt hat, das Fundament der Theologie aller alten Völker. Darum widerlegen ſie nicht bloß den Materialismus, ſie geben ebenſo Zeugniß ab gegen den Rationalismus, welcher eine andere Verbindung des Menſchen mit Gott als durch die natürliche Kraft ſeiner Intelligenz und ſeines Willens nicht anerkennt. Geradezu lächerlich erſcheint aber die Einwendung Lyell's[3]: ‚Wenn der Menſch in einem Zuſtande der Vollkommenheit geſchaffen wurde, ſo würden wir Bildwerke finden, welche die Meiſterwerke eines Phidias und Praxiteles noch übertreffen; Trümmer von elektriſchen Telegraphen und Eiſenbahnen.‘ Als ob die Vollkommenheit in religiös-ſittlicher Beziehung auch die Entwicklung nach der genannten Richtung forderte!

Wer die Geſchichte einmal für mehr als einen Naturvorgang, wer ſie für einen Theil eines großen, göttlichen Weltplanes zu halten entſchloſſen iſt, wird auch der Zuverſicht ſein, daß ihr Lauf vielleicht tiefſinniger ſein dürfte als die einfache Formel des geradlinigen Fortſchrittes. Vielleicht enthielt er manche Wendungen, die uns nur dunkel verſtändlich ſind, aber einen lebendig ergreifenden Sinn von unendlich höherem Werth enthüllen würden als jene magere Compoſition einer beſtändigen Steigerung ohne Kataſtrophen. Nicht umſonſt haben verſchiedene Zeiten und Völker mit Andacht und Sehnſucht die Vorſtellungen von einem Abfall aus beſſerem Daſein, von dem geſchichtlichen Leben als Buße und von einer verſöhnenden Rückkehr am Ende der Dinge ausgebildet;

[1] Vgl. Bemerkungen zum ſechsten Vortrag.
[2] Quest. sur l'encyclop.
[3] Alter des Menſchengeſchlechtes.

sie haben dadurch bezeugt, daß dem Geiste, wenn er sein eigenes Sein und Wesen nicht über den Analogien des ungeistigen Daseins vergißt, noch ganz Anderes glaublich ist als jener Fortschritt, der nichts Verlorenes zu beklagen hat, sondern alle Güter eigenhändig erst hervorzubringen beschäftigt ist [1].

Oder sollte diese Ausstattung des ersten Menschen und Verleihung höherer Vollkommenheit unmöglich, philosophisch undenkbar sein? Dieß behauptet der Rationalismus, freilich im schneidenden Widerspruch mit sich selbst, indem er die Mittheilung des Daseins und der natürlichen Kräfte der Seele und des Leibes durch den Act der Schöpfung annimmt [2], aber die Möglichkeit einer höheren übernatürlichen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott durch Verleihung höherer Gaben — Gnade — und Versetzung auf eine höhere Daseinsstufe — übernatürliche Ordnung — läugnet. Ein Grund hiefür kann weder auf Seite Gottes und seiner unendlichen Macht, Weisheit und Liebe, noch auf Seite des Menschen, der zu dieser höheren Ordnung heraufgehoben wird, gefunden werden; vielmehr bietet die Ordnung der Natur die entsprechendste Parallele und den Hinweis auf die Ordnung der Gnade [3]. Dort setzt der Schöpfer ein natür-

[1] Lotze, Mikrokosmos III. S. 56.

[2] Bretschneider, Dogmatik I. S. 820 ff.

[3] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 2: Creaturis naturalibus (Deus) sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus. . . Multo magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Die Möglichkeit dieser Erhebung der Creatur im Allgemeinen liegt in ihrer Creatürlichkeit selbst, d. i. in der Endlichkeit, welche unter Gott stehend durch Gott auf eine höhere Stufe gehoben werden kann, für

liches Ziel, nämlich die Erkenntniß ſeiner aus dem Spiegel der Schöpfung und eine der natürlichen Kraft der ſittlichen Menſchennatur entſprechende Liebe. Hier beruft er ihn zu einer ſeine Natur überragenden Ordnung. Es ſoll der Menſch zu einer Erkenntniß Gottes gelangen, die höher iſt als jene durch die Bethätigung ſeiner vernünftigen Natur; dieſe und die ihr entſprechende Liebe ſollen ihm eine Seligkeit bereiten, welche ein Antheil an der Seligkeit Gottes ſelbſt iſt, darum nur dieſem natürlich, jeder Creatur aber übernatürlich. Darum verleiht er ihm ein entſprechendes, übernatürliches, neues Princip des neuen Lebens — die Gnade der übernatürlichen Heiligkeit —, welche die Seele ganz durchdringt, ſich innigſt mit ihr vermählt und dieſe in einer höheren Weiſe zur Gottähnlichkeit erhebt [1].

Doch vernehmen wir eine bei oberflächlicher Betrachtung gewichtig ſcheinende Einwendung. ‚In der Bibel,‘ ſagt Hegel [2], ‚wird von einem Paradies erzählt; viele Völker haben ſo ein Paradies im Rücken liegen, das ſie als ein verlorenes beklagen. Wir müſſen dieſer Vorſtellung ihr Recht widerfahren laſſen; dieſe Einigkeit des Menſchen mit Gott, die Vernünftigkeit, Geiſtigkeit iſt allerdings das Anſich, die weſentliche Beſtimmung des Menſchen; aber der Begriff, das Anſich iſt nicht einzelner Zuſtand, ſondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zuſtände zu Grund. Indem nun aber die Menſchen das, was Begriff, Anſich iſt,

die menſchliche Seele in ihrer Gottähnlichkeit durch Vernunft und freien Willen. Thom. Aquin. Summ. III. Qu. XI. Art. 1. Suarez. T. XIV. P. I. Disp. 32. Thom. l. c. I. II. Qu. CX. Art. 4: Anima est subjectum gratiae, secundum quod est in specie intellectualis creaturae.

[1] Thom. l. c. Qu. CXII. Art. 1: Solus Deus deificat, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem.

[2] Religionsphiloſophie I. S. 190 ff.

sich zur Vorstellung bringen wollen, verfallen sie gewöhnlich darauf, dasselbe ... in der Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz, als vergangenen (oder auch künftigen) Zustand vorzustellen, eine mangelhafte Vorstellung, indem sie die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Existenz verkennt. So sollen hier die ersten Menschen ein vollkommenes Wissen, namentlich von Gott und göttlichen Dingen gehabt haben. Allein dieß ist eine thörichte Vorstellung. Das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern wesentlich *vermittelt* ... Nicht anders verhält es sich mit der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch in dem sogenannten Stande der Unschuld gehabt haben soll. In Wahrheit ist der erste, unmittelbare Zustand des Willens nicht sowohl ein Zustand der Unschuld, als vielmehr der Begierde, der Rohheit und Wildheit überhaupt ... Das Gute ... ist die Arbeit der *Vermittlung*, die nichts Unmittelbares sein kann.' Welche Bedeutung diese Rede für uns haben kann, ergibt sich schon aus den soeben vernommenen letzten Worten. Trotz aller scheinbaren Vergeistigung und Vergötterung des Menschen in der Weltanschauung des Pantheismus, die wir hier vor uns haben, treibt sie, wie wir früher schon gesehen [1], mit Nothwendigkeit zum rohesten Materialismus hin; hier vor Allem in der Hypothese von der ursprünglichen Wildheit unseres Geschlechtes. Nicht bloß aus metaphysischen und anthropologischen Gründen hat sich uns ihre Nichtigkeit dargethan; die Thatsachen der Geschichte beweisen geradezu das Gegentheil. Außerdem ruht diese ganze Beweisführung auf der willkürlichen Behauptung von dem unversöhnlichen Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit, Individuum und Gattung. Adam aber ist Haupt des Geschlechtes, in ihm fallen Individuum und Gattung, Mensch

[1] I. Bd. 1. Abth. 6. Aufl. S. 240. Ebenso *Pfleiderer*, Das Wesen der Religion. 1869. I. Bd. S. 302 ff.

und Menſchheit zuſammen, Adam iſt nicht bloß ein Menſch, er iſt der Menſch; was darum ihm als Individuum zukommt, kommt zugleich der Gattung zu, ſein Urzuſtand, ſeine Geſchichte iſt der Urzuſtand und die Geſchichte der Menſchheit; die übernatürliche Erhöhung Adams iſt die übernatürliche Erhöhung des ganzen Geſchlechtes. In ihm iſt die Idee Wirklichkeit, der ‚Begriff', in die Geſchichte eingetreten, ſteht am Anfange der Geſchichte, und in dem Reiche der Erlösten im jenſeitigen Leben wird er am Ende aller Geſchichte ſtehen; was in der Mitte liegt, dieſes zeitliche Leben der gefallenen und erlösten Menſchheit, iſt das Ringen nach dem von Gott gewollten, in Chriſto, dem ‚zweiten Adam', dem ‚neuen Menſchen' zum zweiten Male realiſirten Ideale durch die Arbeit des freien Willens im Bunde mit der Gnade, welche den urſprünglichen Menſchen erhob, den gefallenen zugleich von den Wunden der Sünde heilt. So muß es ſein und es kann auch gar nicht anders ſein; nur ſo haben wir einen Anfang, und weil dieſen, auch ein Ende, im Gegenſatz zu dem im endlos kreiſenden Tretrad der abſoluten Idee des Pantheismus ſich bewegenden Menſchengeſchlecht[1]. Denn ‚jede Bewegung', wie Schelling[2] ganz mit Recht bemerkt, ‚iſt eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wiſſenſchaft, und dauert daher nur ſo lange, als dasjenige nicht gefunden iſt, in dem der Geiſt abſolut ruhen kann, das durch ſeine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende iſt. Die Idee eines nie aufhörenden Fortſchrittes aber iſt eigentlich die Idee eines Progreſſus ohne Ziel, iſt auch ohne Sinn, ein ſolcher unendlicher Progreſſus alſo zugleich der troſtloſeſte und leerſte Gedanke. Jedes Denken, das nicht ein ſolches Ende findet,

[1] Schon die Geſchichte wie Geologie widerlegen hinlänglich die von dem Pantheismus Hegel's behauptete Ewigkeit des Menſchengeſchlechtes.

[2] Philoſophie der Offenbarung. WW. IV. B. 2. Abth. S. 13.

ist nur ein Sichselbstverzehren des Geistes'. Und so können wir denn auch von dem, was am Ende sein wird, einigermaßen auf das zurückschließen, was am Anfange war und den bleibenden Zustand des Geschlechtes bilden sollte. ‚Nach der Intention des Schöpfers,' sagt Schelling[1] an einer andern Stelle, ‚sollte Alles in Gott beschlossen sein; weil aber das, was ursprünglich sein sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur sein, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich sein sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt werde ... Der Mensch, welcher die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an dem er erschaffen war, wäre, verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen, übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinne geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch aller der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Sein bestimmt waren.'

Wir führen diese Worte an, als ein Zeugniß der Philosophie für die geoffenbarte Wahrheit, gegenüber der Anmaßung des Rationalismus und Pantheismus, welcher ohnehin die christliche Lehre vom Urzustand entstellt, um sie zu bekämpfen. Denn dieser Zustand höherer Heiligkeit und Gerechtigkeit war dem ersten Menschen keineswegs schlechthin angethan, sondern sollte von ihm freithätig affirmirt, aufgenommen und vermittelt werden; daher das Verbot Gottes an ihn, die Probe seiner Freiheit. Wie seiner physischen Existenz, so ist seiner religiös-sittlichen Beschaffenheit nach der Mensch Gottes Werk, aber bestimmt, mit Bewußtsein und Freiheit sich als solches zu wissen und zu wollen. Ja, es ist geradezu unpsychologisch, diese ursprünglich ethisch-religiöse Vollkommenheit als das Werk des Menschen zu bezeichnen. Der

[1] A. a. O. S. 222.

Zug der Liebe im Herzen des erſten Menſchen zu Gott, ‚ſie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen‘, wie Auguſtinus bezeichnend ſagt, auf welcher ja ſeine höhere Vollkommenheit ruhte, iſt nicht etwas, das der Menſch ſich ſelbſt zu geben vermag; nicht einmal in irdiſchen Verhältniſſen erzeugt er in ſich die Liebe, dieſe iſt da ohne ſein Zuthun und kann von ihm bejaht oder verneint werden. Dieſer Zug ſeines Herzens zu Gott war die Gnade, ein Gegebenes, nicht Erworbenes; ſie wird nicht gewollt, ſondern iſt das gute Wollen ſelbſt — in ähnlicher Weiſe, wie in der Ordnung der Natur eine Liebe zum Guten, ein Sinn für die Gerechtigkeit die ſchlechthinige Mitgift und Beſtimmung unſerer Perſönlichkeit iſt, vor aller Reflexion und freien Bethätigung [1]. Wie darum der Menſch in der Ordnung der Natur durch die Gabe des Schöpfers ſelbſt eine bona voluntas, eine Anlage und Liebe zum Guten empfangen hat, wodurch ihm Gott als Urheber des Sittengeſetzes ‚gefällt‘, und die in den Act übergehen und ſich bethätigen ſoll, ſo empfing er in der Ordnung der Gnade eine bona voluntas, wodurch ihm Gott, als Urheber dieſes übernatürlichen Lebens, ‚gefiel‘ (und er Gott), welche gleichfalls ſich bethätigen ſollte durch Acte höherer Art.

Was darum bereits früher aus der allgemeinen und conſtanten Thatſache des religiöſen Glaubens der Menſchheit, das muß in gleicher Weiſe aus dem Bewußtſein der Welt von einem früheren glückſeligen Zuſtande erſchloſſen werden:

---

[1] Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 3. Summ. theol. I. II. Qu. LXIII. Art. 1: Bonum naturae est naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem homini convenit ex eo, quod rationalis est. . . In ratione hominis sunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam operabilium, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium. Cf. Qu. LXXXV. 2: Naturalis inclinatio ad virtutem convenit homini ex hoc, quod rationalis est.

die sagenhafte Form, in der es sich ausspricht, ist bei den Verschiedenen verschieden; was ihnen zu Grunde liegt, kann nur Wesenheit und Wirklichkeit sein. Oder wäre dieß Alles nicht Anderes als eine fortgesetzte Selbsttäuschung, das inhaltleere Bild subjectiver Wünsche und Bestrebungen, das der Mensch in dem Spiegel seiner Phantasie erblickt, und dem er in solcher Weise Leben und Wirklichkeit verleiht? Ist es möglich, ist es überhaupt nur denkbar, daß alle Völker, daß das gesammte Geschlecht stets und nothwendig sich selbst belüge in einer Frage, die es so nahe angeht wie diese von seinem ursprünglichen Zustande und seiner ersten Bestimmung, die mit seinem ganzen Wesen und Leben auf's Innigste zusammenhängt? Ist dieß möglich, dann hat nicht der Rationalismus, dann hat nur noch Feuerbach Recht, dem auch das Gottesbewußtsein nichts ist als des Menschen eigener Schatten, den dieser in der Camera obscura seiner kranken Phantasie erblickt, der ihm wie ein Gespenst entgegentritt! War es aber bloß das Spiel der sich selbst beschmeichelnden Eigenliebe, was diese Sagen der Völker ersann, wie kommt es, daß sie sich als die Gefallenen darstellen, die Söhne der Sünde und der alten Schuld? daß sie sich nicht weit eher in dem Gedanken gefielen, durch eigenen Witz und eigene Thätigkeit zur Stufe der Cultur sich emporgeschwungen zu haben? [1]

Streifen wir von diesen Schilderungen des uranfänglichen Zustandes, wie sie sich in den Sagen der Völker finden, die Entstellungen einer späteren Zeit und das bunte, national und geographisch verschiedene Colorit ab, so finden wir in ihnen alle jene Züge wieder, mit denen uns Augustinus das selige Leben der ersten Menschen schildert. ‚Es lebte,' spricht er [2], ‚der Mensch im Paradiese, wie er wollte, so

[1] ‚Wie wir es doch so herrlich weit gebracht', spricht Wagner im Faust. [2] Civ. Dei XIV. 26. De peccat. merit. II. 22.

lange er das wollte, was Gott befahl; er lebte im Genuſſe Gottes, und durch ihn, den höchſt Guten, war er ſelbſt gut; er lebte, ohne etwas zu entbehren, und es ſtand in ſeinem Vermögen, immerfort ſo zu leben. Kein Verderbniß war im Körper, noch fühlten ſeine Sinne körperliche Krankheit; im Leibe höchſte Geſundheit, im Geiſte völlige Ruhe ... Keine Trauer war in ihm, aber auch keine eitle Luſt; ſeine Freude floß immer aus Gott, zu dem die Liebe in ihm brannte aus reinem Herzen und gutem Gewiſſen. — Sie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen, und ob ſie gleich einen ſinnlichen Leib trugen, ſo fühlte dieſer doch keine Bewegung, die ſich unbotmäßig erhob, denn das wirkte die Ordnung der Gerechtigkeit in ihnen, daß der Leib der Seele untergeben ward, wie dieſe ſelbſt Gott ihrem Herrn unterwürfig war, und ſo leiſtete er ſeinen entſprechenden Dienſt ohne jedweden Widerſtand. Darum waren ſie nackt, und ſie ſchämten ſich nicht.'

Wie haben wir uns demnach den Urzuſtand zu denken? Allerdings vermögen wir es nicht, dieſen übernatürlichen Liebesverkehr Gottes mit dem Menſchen uns deutlich vorzuſtellen. Der Menſch hat überhaupt nur eine Vorſtellung von dem, was er irgendwie erlebt und erfahren hat. Sind wir ja nicht einmal im Stande, uns deutlich in die Anſchauungen und Empfindungen der uns umgebenden Kinderwelt zurückzuverſetzen, obgleich dieſe vor unſern Augen lebt und webt und wir ſelbſt ihr einmal angehört haben. Mit Recht ſagt daher Schelling[1]: ‚Es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf, ſich zu erklären, weil das, wofür in menſchlicher Erfahrung kein Analogon vorhanden iſt, doch nie ganz verſtändlich gemacht werden kann.' Es verhält ſich mit der Vorſtellung vom Urzuſtande und dem Uranfange der Welt und des Menſchenlebens gerade ſo wie mit jener von ſeinem Abſchluſſe und den letzten Dingen der geſammten

[1] A. a. O.

Schöpfung. Sie lassen sich nicht den Sinnen vorstellig machen, während sie doch beide sich gegenseitig aufhellen und erklären; denn das, was am Ende sein wird, ‚Gottes Wohnung unter den Menschen'[1], läßt uns ahnen, was zu Anfang des Menschen Bestimmung war. Beide Zustände aber erfahren wir nur durch die Offenbarung. Denn ‚der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande vermag in keiner anderen Weise zur wahren und reinen Kenntniß seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen als durch die Belehrungen der göttlichen Offenbarung. Es ist das harte Schicksal des von Gott entfremdeten Menschen, daß er zugleich sich selbst entfremdet wird, und weder wahrhaftig weiß, was er anfangs gewesen, noch was er geworden ist. Vorzüglich muß bei Bestimmung des Urzustandes des Menschen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Christo Jesu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des ursprünglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wiedergewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluß über das, was uns gleich von Anfang an gegeben war'[2]. Es trägt aber die heilige Schrift in ihrem Berichte über den Urzustand das Siegel der Wahrheit an der Stirne; sie verhält sich zu den Kosmologien der Mythe, wie die ernste Geschichtschreibung des Mannes zu den Erzählungen von Kindern. Gleich weit entfernt von der sinnlichen Auffassung der antiken Sage wie von dem unwahren, das ächt Menschliche vernichtenden Mysticismus der Inder, schildert sie uns den paradiesischen Zustand weder als einen rein geistigen noch als bloß sinnlichen.

Die heilige Schrift nennt den Menschen geschaffen nach Gottes Bild und Gleichniß[3]. Worin bestand nun diese

---

[1] Offenb. 21, 3. [2] Möhler, Symbolik. S. 8.
[3] Genes. 1, 26.

Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott? Der Prediger[1] nennt den erſten Menſchen ‚gerade‘, d. i. gerecht, und das Buch der Weisheit berichtet von ſeinem geraden Sinne[2]. Vor Allen aber iſt es der hl. Paulus, welcher uns den Urzuſtand näher bezeichnet, indem er uns die Beſchaffenheit des in Chriſto Wiedergeborenen ſchildert, der ‚erneuert iſt nach dem Bilde Deſſen, der ihn ſchuf‘[3]. Er war aber geſchaffen ‚in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit‘[4].

In Folge dieſer Heiligkeit und urſprünglichen Gerechtigkeit, durch welche der Menſch in übernatürlicher Weiſe Gott nahe trat und die eine höhere himmliſche Verklärung über ihn ausgoß, wurde er erhoben über die Bedingungen der Ordnung der Natur; Leib und Seele empfingen nun jene Gaben, die zuſammen den paradieſiſchen Zuſtand des erſten Menſchen bildeten[5]. ‚Gott ſchuf in ihnen die Wiſſenſchaft

[1] Predig. 7, 30. [2] Weish. 9, 3. [3] Col. 3, 10.

[4] Epheſ. 4, 24. Nach der wahrſcheinlicheren Meinung der Theologen wurde Adam mit dieſer heiligmachenden Gnade geſchaffen, aus welcher, wie aus ihrer Quelle, alle übrigen höheren Gaben ſeiner Seele und ſeines Leibes floſſen. Suarez, De op. sex dier. III. 17. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCV. Art. 1. Qu. C. Art. 1 ad 2.

[5] Die Theologen (cf. Thom. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 2) unterſcheiden zwiſchen der übernatürlichen Heiligkeit, welche den Menſchen vergöttlichte, und der integritas naturae, welche ſeiner Erkenntniß, ſeinem Willen und Körper die Gabe der Wiſſenſchaft, Freiheit von der Concupiscenz und Unſterblichkeit verlieh. Letztere iſt an ſich nicht übernatürlich, da ſie den Menſchen nicht über den Kreis des Natürlichen erhebt, wohl aber floß ſie thatſächlich aus jener und war eine Dispoſition dazu. Cf. Thom. l. c. I. Qu. XCV. Art. 1: Manifestum est quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint .... Si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. Ebenſo Quodlib. I. 8 und in

des Geiſtes, erfüllte ihr Herz mit Verſtand und ließ ſie ſchauen das Gute und Böſe.'[1] Darum, weil mit einem die Natur tiefer durchſchauenden Blicke ausgerüſtet, wie wir an-

II. Dist. XXXI. Qu. I. Art. 2 ad 3. Contr. gent. IV. 52. Und beſonders De Malo Qu. V. Art. 1: Quod aliquod divinum auxilium communiter necessarium est omni creaturae rationali, scl. auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam ... sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliquid supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis subderetur Deo et subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus neque ratio impediretur, quominus possit in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub animo et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et fruendum ipso. De Vero Qu. XXV. Art. 7: Sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id, quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio, qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim homini in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem justitia per peccatum sublata homo rediit ad statum convenientem sibi per principia naturalia. Cf. Summ. theol. Qu. XCV. Art. 2. Suarez, Proleg. ad Grat. IV. C. 2. p. 2. Compend. theol. c. 186. Erat hoc ex virtute superiori Dei, qui sicut animam rationalem corpori conjunxit, ita dedit animae rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod animae rationali competebat.

[1] Jeſ. Sir. 17, 5—9.

nehmen dürfen, und weil die Geſetze ihm noch durchſichtiger waren, welche die Welt des Geiſtes und der Natur regieren, nannte er die Thiere bei ihrem Namen[1], d. h. er benannte ſie nicht nach zufälligen Merkmalen, ſondern erfaßte ihr Weſen, nicht allmählich und mühſam nach Erkenntniß und Sprache ringend[2], ein wie im phyſiſchen, ſo auch im Leben des Geiſtes vollendeter Mann und fähig, wie das Leben der Natur, ſo auch das Leben des Geiſtes — die Schätze der Erkenntniß — auf ſeine Nachkommen überzutragen[3]. Nach dem Zwecke und Verhältniſſe der Erkenntniß des erſten Menſchen zu ſeiner Aufgabe dürfte wohl auch das Maß und die Art derſelben zu beſtimmen ſein. War der Geiſt des Menſchen hingegeben an Gott, ſo war die Natur in ihm hinwieder hingegeben an die Geſetze und Forderungen ſeines Geiſtes, und die Natur rings um ihn her ein Bote des gött-

---

[1] Geneſ. 2, 19. 20.

[2] ‚Nicht erſt im Laufe der Zeit hat Adam ſich Weisheit erworben, ſondern er war vom erſten Anfang ſeines Daſeins an mit vollendeter Weisheit ausgerüſtet.‘ Cyrill. Alex. in Jo. I. 9.

[3] Schon Heraklit hatte erklärt, die Namen ſeien natürliche Abbilder der Dinge, welche Anſchauung auch Platon (im Kratylus) theilt. Jener, ſoll Pythagoras erklärt haben, ſei der Weiſeſte von Allen geweſen, der zuerſt den Dingen ihre Namen gegeben habe. Cic. Qu. Tusc. I. 25. Cf. Augustin. C. Jul. V. 1. Chrysost. in Gen. Hom. XIV. 5. Wenn in althebräiſchem Sinne der Name der wahre und natürliche Vertreter des Gegenſtandes in jedweder Beziehung war, ſo hat der erſte Menſch, indem er den Namen ausſprach, die Natur und Weſenheit des Gegenſtandes ausgeſprochen. Vgl. Ueber Sprache und ihr Verhältniß zur Pſychologie. Freiburg. 1860. S. 48. Steinthal, Urſprung der Sprache. 2. Ausg. 1858. S. 28. Fr. von Schlegel, Philoſophie des Lebens. Wien 1828. S. 201 ff. Athanas. Orat. c. gent. c. 2. Cyrill. Alex. L. I. in Joan. c. 9. Cf. Thom. Aqu. 1. c. Qu. XCIV. Art. 3. Suarez, De opific. III. 9 sqq. Bonavent. in II. Sent. Dist. XXIII. Art. 2. Uebrigens dürfen wir nicht vergeſſen, daß eine kirchliche Entſcheidung über den Umfang der Wiſſenſchaft des erſten Menſchen nicht vorliegt.

lichen Willens, so daß eine große Harmonie von Oben herab bis zu dem letzten Gliede des Naturlebens herrschte. Eben weil die Natur in ihm ihren Herrn erkannte[1], konnte sie ihm nicht in der Weise verschlossen sein, wie dieß nach der Sünde der Fall ist, wo das Verhältniß ein gestörtes geworden.

‚Sie waren nackt und schämten sich nicht.' Mit diesen Worten schildert die Schrift den zweiten Vorzug des ersten Menschenpaares. Erst nach der Sünde ‚gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren'[2]. Noch war demnach ein Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nicht eingetreten; die Heiligkeit war das Gewand, das sie umhüllte[3]. ‚Nur das sterbliche Fleisch schämt sich, das unsterbliche schämt sich nicht.'[4] Die Scham beginnt, wo das Fleisch sich gelöst von der Ohmacht des Geistes und gegen ihn sich empört. Erst später erkannten sie, daß sie nackt waren, d. h. ‚entkleidet jener Gnade, welche die Nacktheit ihres Leibes umschleiert hatte'[5]. Die Schamschürze ist bei allen Völkern der Anfang der Bekleidung, völlige Nacktheit gilt auch bei den wildesten Völkern für schmachvoll[6]. Der Mensch bedeckt das, was ihn am meisten dem Thiere gleichstellt, und wo alle Radien des aus der höheren Einheit des Geistes gefallenen sinnlichen Lebens zusammenlaufen. Aber mit dieser Gnade hörte der erste Mensch keineswegs auf, ein menschliches, d. h. sinnlich-geistiges Wesen zu sein; wie ausgegossenes Oel die stürmischen Fluthen, so beruhigte die über seine Seele ausgegossene Gnadenfülle die so leicht sich empörenden Wogen

[1] Genes. 1, 28.

[2] Genes. 2, 25; 3, 7; 10. 11.

[3] Ambros. Ep. IV. 30.

[4] Chrysostom. Opp. VI. p. 493.

[5] Augustin. Civ. Dei XIV. 17.

[6] Dignitas nostra pudicitia est, quae nos separat a pecudibus. Ambros. in Ps. LXI. 22.

des ſinnlichen Lebens. Von Natur[1] aus iſt der Menſch dem Antagonismus der Sinnlichkeit nicht überhoben, denn er iſt eben Menſch, d. i. ſinnlich-geiſtiges Weſen. Nur durch die Gnade war der Leib das geſchmeidige Organ und der fügſame Träger des Geiſtes, das harmoniſch geordnete Werkzeug ſeiner Forderungen und Geſetze.

[1] Augustin. Retract. I. 9. Cf. Thom. Aqu. in II. Sent. Dist. XXXI. Art. 1 ad 3: Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principio naturae consequitur. Ueber die mehr oder weniger vollkommene Herrſchaft der Vernunft gegenüber der Concupiscenz vor und nach der Sünde vgl. Thom. I. Qu. XCV Art. 2. XCIV. Art. 4. I. II. Qu. LXXXV. Art. 2. I. Qu. LXXXI. Art. 3 ad 2: Anima corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae . . . Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim appetitus sensitivus moveri non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus vel imaginamus aliquid delectabile, quod ratio vetat vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc, quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur, quin ei obediant. Cf. I. II. Qu. LVI. Art. 4. De ver. Qu. XXV. Art. 6. C. gent. IV. 52.

Der dritte Vorzug des ersten Menschen war seine **Freiheit von Krankheit und Tod.** Gott hat den Tod nicht gemacht; durch die Sünde ist der Tod in diese Welt gekommen; der Tod ist der Sünde Sold — so spricht tiefbedeutsam die heilige Urkunde[1]. Wohl ist der Tod dem Menschen natürlich; sein leibliches Wesen, wie alles Körperliche, der Entwicklung der chemisch-physikalischen Kräfte dahingegeben, zerfällt und löst sich auf in seine ursprünglichen Bestandtheile — Verwesung. Aber doch schauert der Mensch vor dem Tode, er, dessen unsterbliche Seele diesem sterblichen Leibe so innig und wesenhaft zu Einer Persönlichkeit und Natur verbunden ist, und er sehnt sich auch nach leiblicher Fortdauer[2], so daß wir in diesem Sinne die Unsterblichkeit des Leibes als etwas ächt Menschliches bezeichnen können[3]. Der erste Mensch war unsterblich nicht durch die Natur und Beschaffenheit seines Leibes, noch durch die natürliche Kraft seiner Seele; aber es war seine Lebenskraft, die Seele, welche in der gegenwärtigen Weltordnung den Leib nur auf eine bestimmte Zeit zu erhalten vermag gegen die beständig ankämpfende, störend und zersetzend eingreifende Macht des allgemeinen Naturlebens[4], in übernatürlicher Weise erhöht, so

---

[1] Röm. 5, 12; 8, 10. Weish. 1, 13; 2, 23. Vgl. Genes. 2, 17.

[2] Wir wollen nicht entkleidet, sondern überkleidet werden. 2 Cor. 5, 4. Vgl. 1 Cor. 15, 52. 1 Thess. 4, 17.

[3] Quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCVII. Art. 1. Cf. C. gent. IV. 81. Summ. I. II. LXXXV. Art. 6: Quia (anima) habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto.

[4] Warum stirbt der Mensch, während doch die unsterbliche Seele die Form und bildende Kraft des Leibes ist? ‚Die Seele läßt fallen ihren Leib im Tode,' antwortet Fichte (Anthropolog. S. 265. 319). Allein das ist entweder eine bloße Phrase, oder es ist, soll es wörtlich

daß ſie den Leib für immer vor der Auflöſung bewahren konnte[1], ſo lange ſie ſelbſt Gott anhing[2]. Mit Recht bezeichnet darum Auguſtinus dieſen Vorzug des erſten Menſchen als eine Möglichkeit des Lebens, nicht aber als eine Unmöglichkeit des Sterbens[3]. Weil aber dem Geſetze des Todes entnommen, kannte ſein Leib weder Schmerz,

genommen werden, falſch; viel eher wäre umgekehrt zu ſagen: der Leib verläßt die Seele. Die exacte Naturforſchung geſteht, ‚daß die Frage, warum organiſche Körper vergehen, oder warum die organiſche Kraft aus den producirenden Theilen in die Producte übergeht, und die alten producirenden Theile abſterben, eine der ſchwierigſten Fragen der ganzen Phyſiologie ſei, und daß man nicht im Stande ſei, das letzte Räthſel zu löſen.‘ (Vgl. Ehrlich, Fundamentaltheol. II. S. 28.) Der Menſch altert und ſtirbt durch Entartung der Zellenbildung, ſagt die moderne Phyſiologie. Aber warum dieſe Entartung? Thomas (l. c. Qu. CIV. Art. 4) beantwortet ſie alſo: ‚Determinatur quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, cujus finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato.‘ Der Menſch ſtirbt, weil er mehr organiſche Kraft verbraucht, als er durch die Erſatzmittel — Schlaf, Speiſe, Athmen — wiederherzuſtellen im Stande iſt. Vgl. Liebig, Chemiſche Briefe. I. S. 356 ff. Die Frucht vom Baume des Lebens war das geiſtlich-leibliche Reſtaurationsmittel, welches dem paradieſiſchen Menſchen die ſtete Jugendfriſche erhalten ſollte. Und ſo entſprach es ſeiner Natur, da das Leibliche in ihm weſenhaft zur Einheit mit der unſterblichen Seele verbunden war, der Menſchenleib eben deßwegen von Hauſe aus höher ſteht als die übrigen thieriſchen Organismen. Cf. Thom. C. gent. IV. 79.

[1] Nicht von Natur aus war der Menſch unſterblich, ſondern durch die Gnade der Gemeinſchaft mit dem Logos. Athanas. De Incarn. I. 5.

[2] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCVII. Art. 1: Vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Cf. Id. I. II. Qu. LXXXV. Art. 1.

[3] Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori. De Genes. ad lit. VI. 25.

noch Krankheit, noch Leiden, die ja nur die Vorläufer des Todes sind[1]. Wie der erste Mensch nicht gebetet: Vergib uns unsere Schuld, so hatte er auch nicht zu beten: Erlöse uns von dem Uebel.

So war Adam König der Schöpfung, ihr heiliger Priester und Prophet[2], und sein Leben der selige Beginn einer noch seligeren Zukunft. Diesem Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit mußte denn nun auch die ihn umgebende Natur entsprechen. Darum schuf Gott für ihn einen ‚Garten in Eden', einen Garten Gottes, Garten der Luft, gegen Osten hin, das Paradies[3]. Das steht nach allem, was wir bereits untersucht haben, unbezweifelt fest, daß der Ursprung unseres Geschlechtes auf ein Hochland im Osten von Palästina hinweist. Das alte Eden ist nach der wahrscheinlichsten Meinung

[1] Gregor. M. Hom. XIII. XXXVII. in Evang. Bezüglich der Thierwelt sagt Thomas (Summ. theolog. I. Qu. XCVI. Art. 1 ad 2): Quidam dicunt, quod animalia, quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere carnes. C. Vogt bekämpft darum nur seine eigenen falschen Vorstellungen, wenn er in den ‚Bildern aus dem Thierleben' schreibt: ‚Da hilft kein Spreizen des Glaubens, noch fromme salto mortale's, um über diesen Stein wegzukommen, der in eurem Garten liegt. Der Tod hat von Anbeginn existirt, und, sagen wir es gleich, in höchst grausamer Weise existirt.' Ebenso Hartpole Lecky (Geschichte der Aufklärung in Europa. Deutsch Leipzig und Heidelberg, 1866, S. 217 ff.), welcher hierin eine der wichtigsten Entdeckungen der Neuzeit erblickt!

[2] Augustin. De Genes. ad lit. IX. 19: ‚prophetiae plenus'. In den Worten, die Adam sprach, als Gott ihm die Eva zuführte, erkannten die Väter eine Weissagung der Menschwerdung des Wortes. Genes. 2, 23—25. Cf. Cyrill. Alex. in Ep. ad Rom. 5, 18.

[3] Genes. 2, 8—14. Παράδεισος vom Zendischen pairi-daêza, Umzäumung, Garten. Vgl. Spiegel, Münch. Gelehrt. Anzeig. 1850. S. 604. Aveſta I. S. 293.

Armenien, das Quellgebiet des Euphrat, Tigris und Araxes[1]; es bildet den Mittelpunkt der gesammten bewohnbaren Erde. Wie aber ist das Paradies zu denken? In dreifacher Weise läßt sich der Bericht der biblischen Urkunde fassen: ‚Ich weiß sehr gut,' sagt Augustinus[2], ‚daß über das Paradies Viele Vieles geredet haben. Doch sind es vorzugsweise drei Meinungen: die Einen wollen das Paradies bloß sinnlich auffassen, die Anderen bloß geistig, und wieder Andere sinnlich und geistig zugleich.' Letztere Fassung allein ist es, die sich vor der Geschichte wie vor dem Denken bewährt. Denn auch nur ein oberflächlicher Blick in die biblische Erzählung[3] läßt uns unmöglich verkennen, daß sie von einer wirklichen, geographisch bestimmten Oertlichkeit verstanden sein will. Und anders kann es auch nicht gedacht werden. Wir verstehen den Menschen nur halb, wenn wir ihn

[1] Dieser wird gekennzeichnet durch die Bestimmung, daß er das ganze Land Chusch bespült. Chusch bezeichnet Aethiopien, das erst in späterer Zeit auf das südlich von Aegypten befindliche Land beschränkt wurde, früher bei Homer und den älteren griechischen Dichtern die Wohnung des äthiopischen Stammes in den Babylon nördlich gelegenen Länderstrecken bezeichnete. Hieron. in Catal. script. s. v. Andreas et Matthias. Assemani, Bibl. Orient. IV. p. 3. Der vierte Fluß der Bibel, Phison, der das Land Chavilah umfließt, ist der heutige Tschorogh, bei dem Goldland der Alten, Kolchis (nach Keil a. a. O. S. 48 ist es der Kur, Cyrus der Alten). Vgl. Kaulen im ‚Katholik' 1864. 2. S. 14 ff. Neuere Untersuchungen besonders auf Grund der Ergebnisse der Keilinschriften legen das Paradies in die babylonische Thalebene; die beiden Ströme Pischon und Gihon werden als Kanäle aufgefaßt, ursprünglich Arme des Tigris und Euphrat. Auch sie fassen Chusch für das Land von der Nordwestspitze des persischen Meeres bis zu den Grenzen Arabiens; Chavila fassen sie von dem westöstlichen an den babylonischen Euphratlauf angrenzenden Theil der syrischen Wüste. Vgl. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1880.

[2] L. c. VIII. 2.

[3] Vgl. Genes. 13, 10. Ezech. 31, 8. 9.

nicht erkennen in seinem Zusammenhange mit der Erde. Denn wie er dem Geiste nach in stetem Verkehre steht mit Gott, so ist er gebunden durch sein leibliches Leben an die Erde, ‚von der er genommen ist'. Sie ist sein erweiterter Leib, die physische Unterlage seiner Thätigkeit. Sein heiliger, seliger Stand forderte eine diesem entsprechende Außenwelt, einen ‚Garten der Wonne', als Ausdruck und würdige Umgebung seines eigenen Wesens. Er war das wunderbare Ebenbild, der Repräsentant Gottes auf Erden, der König der Schöpfung, dem diese willig diente, weil Gott der alleinige König seines Herzens war, die sich liebend ihm hingab, um durch ihn, den Gottgeweihten, auch ihre Weihe zu empfangen. Er war ihr Prophet, der die Gedanken Gottes in ihr las, die vor seinem von der Gnade erleuchteten Geiste wie durchsichtig lagen, und der die Geheimnisse ihres Lebens in anderer Weise schaute als der gefallene Mensch, der nur allmählich und mühsam, ‚mit Hebeln und mit Schrauben', durch Forschung und Reflexion die Antwort auf seine Fragen ihr abzwingt. In die Mitte hineingestellt zwischen Gott und die Natur, Geist und Materie, das lebendige, persönliche Band und der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, sollte sein durch die Gnade vergöttlichter Geist, zur Natur mittelst des Leibes sich herablassend, diese zu sich heraufheben, in sich aufnehmen und verklären. So war er in Wahrheit Priester und Myste der Natur[1]; der Opferaltar war sein von der Gnade durchglühtes Herz, auf dem das Feuer einer übernatürlichen Gottesliebe brannte, wo er mit der gesammten Natur sich als Opfer darbrachte. So ‚baute und bewahrte er' das Paradies[2]. Die Natur, um des Menschen willen geschaffen,

[1] Gregor. Naz. Orat. XLV. 7.

[2] Genes. 2, 15. Fr. v. Schlegel nennt das Paradies ‚einen göttlichen Anfangspunkt', von welchem aus der Mensch die ganze Erde in ein Paradies verwandeln sollte. Vgl. Philosophie der Geschichte. S. 175. Mit Recht sagt Fr. v. Meyer (Blätter für höhere

ſollte durch ihn erhoben und mit ſeiner endlichen Verklärung auch ihre Verklärung feiern.

So ziemte es dem erſten Menſchen, dem darum Gott ſolche Gaben verlieh, damit er ein Seiner würdiger Gegenſtand der übernatürlichen Liebe und Heiligung ſei, die Er über ihn ausgegoſſen. Wie die vernünftige Seele den thieriſchen Organismus erhebt und vergeiſtigt und der ganzen Sichtbarkeit ihr Siegel aufprägt, ſo offenbarte die durch die Gnade vergöttlichte Seele ihre Hoheit an ihrem Leibe und an der ſie umgebenden Schöpfung.

Und ſo war denn Gottes Gabe für ihn zugleich eine Aufgabe. Seine Möglichkeit, ſich von der Sünde frei zu halten [1], ſollte zur ethiſchen Unmöglichkeit des Sündigens [2] ſich fortbilden, zu jener Freiheit der Kinder Gottes, jener vollkommenen Liebes- und Lebensgemeinſchaft mit Gott, wofür uns das Leben der Seligen in der Anſchauung Gottes eine Analogie bietet, und welche in gleicher Weiſe auch ſeine Erkenntniß auf die höchſte Stufe der Vollkommenheit, jener der Seligen gleich, erhoben hätte. Seine Unſterblichkeit [3] ſollte ſich zur Herrlichkeit jenes Leibes verklären, den der Auferſtandene getragen, ‚der nicht mehr ſtirbt‘ [4], das Vorbild des verklärten Leibes der Seinen, aber ohne vorher hindurchzugehen durch die Schauer des Todes. So war der Urzuſtand und das Paradies keineswegs der Abſchluß, ſondern nur der gottgeſetzte Anfang der Vollendung des Menſchen und der Natur, aus dem ſich ein ſichtbares Gottesreich auf Erden, ein heiliges Menſchengeſchlecht entwickeln ſollte [5].

Wahrheit. XI. B. S. 50): ‚Diejenigen Maler, welche Troja mit Kanonen belagern laſſen, begehen einen leiblicheren Anachronismus, als wenn wir das Land der Unſterblichkeit (Paradies) nur für eine angenehme Schäferei halten.‘

[1] Posse non peccare. [2] Non posse peccare.

[3] Posse non mori. [4] Non posse mori.

[5] Augustin. De corrept. et grat. c. 12. De peccat. merit.

So hat das Paradies eine historisch-reale Bedeutung; wir müßten die leibliche Natur des Menschen selbst läugnen, wollten wir den biblischen Bericht verflüchtigen zu einem bloßen Symbol. Aber Symbol ist es doch, weil Ausdruck und Erscheinung des begnadigten Seelenzustandes; Wirklichkeit und Symbol, in innigster Wechseldurchdringung, wie es die Doppelnatur des Menschen heischt, wie es der christlichen und zugleich ächt philosophischen Weltanschauung entspricht, die keinen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gedanke und Wirklichkeit, Idealem und Realem, Ethik und Physik zuläßt, bei der Vollendung aller Dinge so wenig als bei der ursprünglichen Schöpfung.

Wie historisch und symbolisch, so ist endlich das Paradies typisch hinweisend auf den zweiten Adam und sein Reich, der die Menschheit an- und aufnahm und die gesammte Menschennatur wieder erneuerte ‚nach dem Bilde Dessen, der sie schuf'. In ihm, dem Haupte der Menschheit und Vater des neuen Geschlechtes, ist die Restitutio in integrum principiell und central vollzogen, und der Mensch zur ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit wieder erhoben. Ihm hat die Natur wieder gehorcht, in ihm hat sie ihre Erlösung vom Dienste des Nichtigen gefeiert, durch ihn hat sie ihre ursprüngliche Schöne wieder gefunden. Während gegen den Unerlösten gerüstet sich die ganze Schöpfung erhebt [1], schmiegt sie sich wieder an den Erlösten an, in dem Maße, als er wieder Eins geworden mit dem Vater des neuen Geschlechtes, erkennt sie das verloren gegangene und wiederhergestellte Bild des Ewigen in ihm, tritt hier schon mehr oder minder jener Zustand ein, wo er von der Knechtschaft des Vergänglichen befreit in Christo und mit ihm seine alte Herrschaft und

et remiss. I. 2—8. 2 Cor. 5, 1 ff. Suarez, Disp. theol. Tom. III. Tract. I. L. 5 per tot.

[1] Weish. 5, 21.

Herrlichkeit wieder gewinnt, wie dieß ſo mächtig und erhebend und wieder ſo lieblich und mild im Leben der Heiligen erſcheint.

So haben wir denn im Paradieſe, das leiblich iſt und geiſtig zugleich, ein Vorbild der Kirche Gottes auf Erden unter ihrem Haupte Chriſtus, die da ſichtbar iſt und unſichtbar zugleich, innerlich und zugleich eine äußere Erſcheinung und Inſtitution, wir haben in ihm ebenſo einen Hinweis auf jenes himmliſche Jeruſalem, das Paradies und die Kirche im Jenſeits, dem verklärten leiblichen Leben der Auferſtandenen auf der ‚neuen Erde‘, und in dem ‚neuen Himmel‘ mit Chriſtus in Gott. Nirgends ſind es rein geiſtige Verhältniſſe, überall geiſtig-leibliche, weil menſchliche Zuſtände; überall Natur, aber geweiht, durchdrungen und erhoben von der Gnade des Geiſtes. Und in dieſer dreifachen Zuſtändlichkeit finden wir des Menſchen höheres Leben und ſeine Unſterblichkeit bedingt durch eine myſtiſche Speiſe, ſeine Lebensgemeinſchaft mit Gott vermittelt durch leiblich-geiſtige Medien [1]. Im Paradieſe iſt es der ‚Baum des Lebens‘ [2], der ihn zur Unſterblichkeit nährt, und deſſen leibliche Frucht mit der Gnadenwirkung verbunden ihm das Leben friſten ſollte [3]; in der Kirche ſteht der Lebensbaum, das Element der leiblichen Nahrung, das durch die Gnade geweiht ein Sacrament des Lebens wird [4]; im Jenſeits ſteht ein Lebensbaum, von deſſen Früchten zu genießen Jenen gegeben wird, die

[1] Auguſtinus (De civ. Dei, XIII. 20) nennt darum den Baum des Lebens ein ‚Sacramentum‘. Cf. Op. imperf. c. Jul. VI. 30: Intelligendus est (Adam) de hoc ligno vitae sumere Sacramentum, de caeteris alimentum.

[2] Geneſ. 2, 9. 16. Vgl. hiemit den heiligen Baum der Hindu's, den zoroaſtriſchen ‚Hom‘, den Lebensbaum auf den aſſyriſchen Denkmälern. Vgl. Kleuker a. a. O. II. S. 382. III. S. 100.

[3] ‚Virtute mystica‘. Augustin. De Genes. ad lit. VIII. 5. XI. 32.

[4] Wer von dieſem Brode ißt, wird leben in Ewigkeit. Joh. 6, 52.

überwunden[1]. Wohl hat die Kirche unter ihrem Haupte, dem neuen Adam, das Paradies uns wieder gebracht; aber Noth und Tod, Krankheit und Mühsal bleiben auch dem Erlösten, sie sind, wenn nicht Buße, so doch Arznei zu Gottes Ehre, zum Heile seiner Seele, zur Schule der Tugend, zur Uebung der Heiligen[2]. Wie der gesunde menschliche Organismus einer andern Nahrung bedarf als der kranke, so sind die Lebensverhältnisse, in denen der gefallene Mensch sich bewegt, andere als jene, welche ihm im Stande der ursprünglichen Gesundheit bestimmt waren.

Auch die Herrschaft über die Natur an ihm und die Natur außer ihm ist ihm nicht mehr geworden. Den Anfechtungen der Concupiscenz ist die Seele nun preisgegeben, die, weil ‚aus der Sünde stammend und zur Sünde reizend', in gewissem Sinne Sünde heißt[3]. Und nicht mehr wird ihm jene hohe Erleuchtung des Geistes; auch das Feld der Wissenschaft wie den Acker zur Nahrung seines Leibes muß er nun im Schweiße seines Angesichtes bebauen, und nur unter stetem Kampfe gegen die immer von Neuem sich aufbäumende Sinnlichkeit mag er das Ziel erringen. Aber dem Erlösten steht die Gnade zur Seite und heilt die Wunden, welche die Concupiscenz der Seele geschlagen; sie bietet im Glauben den Ersatz für die verlorene Wissenschaft und reicht den sterblichen Lippen das Brod des Lebens und Unterpfand der Unsterblichkeit.

Fassen wir nun unsere bisherige Erörterung zusammen, so haben wir folgendes Ergebniß gewonnen: Erstens, der ursprüngliche Zustand des Menschen ist keineswegs jener thierischer Wildheit, wie die naturalistisch-materialistische Hy-

[1] Off. 2, 7; 22, 2. Cf. Augustin. De civ. Dei, XX. 26. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 56.

[2] ‚Poenalitates', cf. Thom. Aquin. l. c. I. II. Qu. LXXXV. Art. 5. 6.

[3] Conc. Trident. Sess. V. Can. V.

potheſe vorausſetzt. Er iſt aber auch zweitens keineswegs derſelbe, wie der gegenwärtige Zuſtand unſeres Geſchlechtes, weder nach ſeiner religiös-ſittlichen Begabung, noch nach ſeiner leiblichen Beziehung, wie der Pelagianismus und Rationalismus annimmt, ſondern ein Zuſtand der Heiligkeit und Gerechtigkeit mit den in ihm wurzelnden Vorzügen der Seele und des Leibes. Gerade hieraus erklärt ſich uns auch die höhere Reinheit des Gottesbewußtſeins und religiöſen Cultus in der Vorzeit[1]. Zwei Sätze ſtehen nach Creuzer[2] unbeſtritten feſt: Die reinere Gotteserkenntniß in der früheren Vorzeit, ſowie die Nothwendigkeit, die Einheit und den höheren Sinn der helleniſchen Sagen im Orient zu ſuchen. Auf dieſem Glauben an eine urſprüngliche übernatürliche Verbindung des Menſchen mit Gott ruht die Ueberzeugung von der geheimnißvollen Kraft des Gebetes, die wir überall im Heidenthume finden; ‚dictaque pondus habent‘, ſagt Ovidius[3].

Eine dritte Frage übrigt noch, deren Beantwortung allein erſt uns das eigentliche Verſtändniß dieſer tiefbedeutſamen, weil grundlegenden Lehre aufſchließt. Welches iſt das Verhältniß dieſes Urzuſtandes zum Menſchen ſeiner Idee nach? War dieſer Stand die nothwendige Erſcheinung und Bethätigung ſeiner vernünftig-ſittlichen Menſchennatur, und waren alle dieſe Eigenſchaften demnach in ſeinem Weſen begründet, oder war es ein Geſchenk höherer göttlicher Gnade, die ihn über ſeine Natur erhob, mit höherer Heiligkeit, Kraft und Schönheit ſchmückte? Hat der Menſch der Gegenwart verloren, was ihm ſeiner Natur nach zukommt, oder iſt ihm nur genommen, was als unverdientes Geſchenk der Gnade ihm war gegeben worden? Fordert die Natur des Menſchen an ſich ein Paradies und jene paradieſiſchen Zuſtände, wie ſie die heilige Urkunde uns beſchreibt?

[1] Vgl. I. B. 1. Abth. 6. Aufl. S. 500 ff.
[2] Symbolik. II. S. 375. [3] Fast. I. 182.

In der Sprache der Theologen wurde diese Frage also formulirt: Ist der ursprüngliche Zustand des Menschen ein natürlicher oder ein übernatürlicher? Luther[1] behauptete: ‚Dem ersten Menschen war die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas wahrhaft Natürliches, so zwar, daß es zur Natur Adams gehörte, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen, wie es dem Auge natürlich ist, das Licht zu schauen.' Ihm folgte der gesammte ältere Protestantismus und mit unwesentlichen Modificationen der Jansenismus[2], wobei er uns jedoch schuldig bleibt begreiflich zu machen, wie es möglich ist, daß der Mensch etwas verlieren kann, was zu seiner Natur und Substanz gehört. Es bietet uns so die Lehre der Reformatoren das schlechthinige Extrem zu der pelagianisch-rationalistischen Anschauung; dort ist der paradiesische Mensch mit all seinen Gnaden und Gaben der eigentliche natürliche Mensch, hier wird der Mensch, wie er nun thatsächlich erscheint, als der paradiesische Mensch gedacht. Die katholische Lehre, indem sie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung unterscheidet, hat sich eben dadurch die Möglichkeit bewahrt, nicht bloß der Darstellung der heiligen Schrift, sondern auch dem tieferen philosophischen Denken gerecht zu werden, welches, durch die Lehren der Reformatoren vom Urzustand und der Erbsünde in seinen tiefsten psychologischen und sittlichen Principien verletzt, eben in den Rationalismus umschlagen mußte. Jener, der Ordnung der Natur, gehören nämlich alle Potenzen, Gaben und Eigenschaften an,

[1] In Genes. 3.

[2] So schon der Vorläufer desselben, Bajus. Cf. Prop. XXI. inter thes. damn. a Gregor. XIII.: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. Cf. Propp. XXIV. XXVI. XXXIII. XXXV. XXXVII. LV. LXXVIII., sodann die Bulle ‚Unigenitus' von Clemens XI. und ‚Auctorem Fidei' von Pius VI.

die dem Menſchen ſeinem Begriffe und Weſen nach zukommen, die ihm mit und durch den Act der Schöpfung zugleich anerſchaffen wurden, die eben deßwegen auch *unverlierbar* und unzerſtörbar ſind. Dieſe, die Ordnung der Gnade, bezeichnet die höheren Gnaden und Vorzüge des Menſchen und geſchaffenen Geiſtes überhaupt, ſeine Heiligkeit und Gerechtigkeit, ſowie die Unverſehrtheit ſeines erſten Zuſtandes, womit die Liebe Gottes ihn ausgerüſtet und geſchmückt hatte. Nach dem Vorgange der Väter haben die Theologen die beiden Ausdrücke ‚Bild' [1] und ‚Aehnlichkeit' [2] zur Bezeichnung dieſer beiden Ordnungen auseinandergehalten. An ſich und formal geſchieden, waren beide Ordnungen im Menſchen zur lebendigen Einheit verbunden. Hätte darum der Urmenſch, das Haupt des Geſchlechtes, in welchem die geſammte Menſchheit beſchloſſen war, die Freiheitsprobe beſtanden, ſo hätte er ſich und in ſich dem Geſchlechte dieſen Stand der Vollkommenheit bewahrt, die übernatürliche Gottwohlgefälligkeit zugleich mit der urſprünglichen Ausſtattung der Seele und des Leibes auf ſeine Nachkommen übertragen [3].

Es ruht eben, wie bereits angedeutet wurde, dieſe Unterſcheidung zwiſchen natürlicher Gabe und übernatürlicher Gnade auf den Beſtimmungen der heiligen Schrift ſelbſt, welche in unläugbarer Weiſe dieſe zweifache Ordnung darſtellt. Jene erſcheint in der Schilderung der Erſchaffung der Welt und des Menſchen als ſinnlich-geiſtigen Weſens, in den ver-

---

[1] צֶלֶם (εἰκών).

[2] דְּמוּת (ὁμοίωσις). Auch Jul. Müller (Lehre von der Sünde. 3. Ausg. III. B. S. 484) gibt zu, daß die katholiſchen Theologen auf Grund der meiſten Väter einen dogmatiſch richtigen Sinn ausgedrückt hätten. Aehnlich Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk. I. S. 174 ff.

[3] Cum Adam tunc erat tota natura, nulla fuit in Deo vel crudelitas vel asperitas, quod peccante natura denudaret eam, quibus supernaturalibus donis ex mera liberalitate exornaverat. Dominic. Soto, De nat. et grat. I. 9.

schiedenen Psalmen[1], welche die natürliche Vollendung der Welt und des Menschen auch nach der Sünde preisen, in der Darstellung des Apostels, welche die natürliche Gotteserkenntniß und in gleicher Weise die sittliche Anlage und Verpflichtung zum Naturgesetze eben auf Grund der vernünftigen Menschennatur entwickelt[2]. Ist gleich der Mensch durch die Sünde von Gott abgefallen, und sein Zustand von der ursprünglichen Vollkommenheit weit verschieden[3], so ist er doch auch jetzt noch gottverwandt[4], Gottes Ebenbild[5], zu seiner Erkenntniß berufen[6], und daher Abgötterei und Sünde gegen die Anlage, Richtung und Bestimmung seiner Natur[7]. Gottes Ebenbild auch nach der Sünde noch, wenngleich nicht mehr in jener erhabenen Weise wie ehedem, erscheint er eben deßwegen noch immer als dessen geborener Stellvertreter auf Erden, dem darum die Herrschaft über dieselbe zukommt[8].

Der übernatürlichen Ordnung gehört vor Allem jene Heiligkeit und Gerechtigkeit an, welche Adam uns verloren, Christus aber wieder gebracht hat. Durch sie werden wir befähigt, Gott dermaleinst zu schauen von Angesicht zu

[1] Ps. 8. 18. 19. 29. 30. 33. 46. 89. 103. Jerem. 10, 12; 32, 17. Dan. 3, 56 ff.

[2] Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff. Die Heiden, die das Gesetz nicht haben, thun von Natur aus, was des Gesetzes ist. Apostelgesch. 14, 16. Haec est, quae dicitur naturalis cognitio Dei, quae scl. ex iis hauritur, quae facta sunt; ex mente supra suas sensationes actionesque reflectente seque cognoscente ipsam et ex aliis a Deo conditis creaturis, quas ipsa novit. Dicitur naturalis, quia ab his incipit, quae sunt homini seu menti creatae connaturalia; unde ad naturae cognoscentis exigentiam ac debitum et integritatem ita pertinet, ut manca veluti foret sine ea cognitione aut hujusce cognitionis potestate. Thom. Aquin. In Ep. ad Rom. c. 1.

[3] Röm. 5, 12 ff. [4] Apostelgesch. 17, 29.

[5] Genes. 9, 6. 1 Cor. 11, 6. Jac. 3, 9.

[6] Weish. 13, 1 ff. [7] Röm. 1, 19 ff.

[8] Genes. 9, 2. Ps. 8, 5—9. Weish. 9, 2.

Angesicht[1], ihn zu lieben mit einer die angeborene Liebefähigkeit des Geschöpfes überschreitenden Liebe[2], welche uns eine Wonne zu kosten gibt, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen[3], d. h. welche der natürliche Mensch nicht ahnen noch begreifen und noch weniger verlangen kann[4], ein von Ewigkeit in Gott verborgenes Geheimniß[5]. Es ist die Gnade, die einen göttlichen Samen in unser Herz legt[6], aus dem die Herrlichkeit des ewigen Lebens heranwächst. Hineinversetzt in diese Ordnung der Gnade feiert der Mensch seine Wiedergeburt, die Geburt aus Gott[7] und dem heiligen Geiste[8], durch sie wird er aufgenommen zum Sohne Gottes[9], er wird Bruder des Eingeborenen, der dieser ist von Natur aus[10], und eben deßwegen sein Miterbe, Erbe des Reiches des Vaters[11], der gleichen Seligkeit, wie sie dem Sohne zukommt. Da feiert die Seele einen mystischen Ehebund mit Gott[12], sie wird geweiht zu einem heiligen Tempel, in dem Gott geheimnißvoll wohnt[13]. Den Beginn dieser übernatürlichen Wirksamkeit Gottes in und für die Menschenwelt sehen wir gleich im Anfange der Geschichte; sie geht parallel mit der natürlichen Entwicklung der Menschheit, diese durchdringend und sie er-

---

[1] 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. [2] Röm. 8, 15.

[3] 1 Cor. 2, 9. 10. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit.

[4] A. a. O. Joh. 1, 18. Cf. Joan. Chrysost. in 1 Cor. Hom. VII. 4.

[5] Epheſ. 3, 8—11. Cf. Augustin. De Genes. ad lit. IX. 17. Hieronym. in h. l.

[6] 1 Joh. 3, 9. [7] Joh. 1, 13. 1 Petr. 1, 23. Tit. 3, 5.

[8] Joh. 3, 3. [9] Röm. 8, 15. Gal. 4, 5.

[10] August. C. Ep. sec. Pelag. II. 2. Athanas. C. Arian. Orat. 2. 3. Cyrill. Alex. T. VIII. 280. 749. II. 381 ed. Mign.

[11] Röm. 8, 17. Cyrill. Alex. VI. 696.

[12] Offenb. 19, 7—9. Matth. 9, 15. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34.

[13] 1 Cor. 3, 16.

hebend. ‚Den aus der Erde gebildeten Leib,' sagt der hl. Cyrillus, ‚belebte Gott durch die lebendige und mit Vernunft begabte Seele ... So ward er geboren als ein Geschöpf, das mit natürlicher Fähigkeit zum Guten begabt ist ... regiert durch den freien Willen seines Geistes. Da er aber nicht bloß mit Vernunft begabt, sondern auch des heiligen Geistes theilhaftig werden sollte, damit er heller leuchtende Kennzeichen der göttlichen Natur an sich trüge, so hauchte Gott ihm den Geist des Lebens ein; dieß aber ist der Geist, der dem vernünftigen Geschöpf durch den Sohn gegeben wird, und der dasselbe in die erhabenste, d. i. in die göttliche Gestalt umgestaltet.'[1] Nach dem Falle erscheint die Gnade in der Verheißung des Schlangentreters, in dem durch den Samen Abrahams verheißenen Segen, in der gesammten Heilsökonomie des A. B. mit seinen Propheten, seinen Wundern und übernatürlichen Erscheinungen in der Menschen- und Naturwelt, in der Erfüllung aller Verheißungen durch Christus, seiner Menschwerdung, seiner Lehre und seinem Leben, seiner Auferstehung, Himmelfahrt, in dem Leben seiner Kirche und den Gnadenschätzen, die er in ihr hinterlegt hat. Im Wort[2] und Sacrament waltet die Gnade fort und fort, schafft sie immerdar die Wiedergeburt, steht sie den Erlösten zur Seite, stillt sie die aufgeregten Wogen der Sinnlichkeit, heilt sie die Wunden, welche die Sünde der Seele schlägt, veredelt und vergöttlicht sie jede gute That[3], betet sie in uns mit unaussprechlichen Seufzern[4], wirkt sie das Wollen und Vollbringen[5].

Nach dieser Entwicklung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung auf Grund der heiligen Schrift läßt sich nun unschwer das Princip feststellen für die Bestimmung des

[1] C. anthropom. 2. [2] 1 Cor. 2, 4. 5. 9.
[3] 1 Cor. 15, 49. 2 Cor. 3, 18. [4] Röm. 8, 26.
[5] Philipp. 2, 13.

Natürlichen wie Uebernatürlichen in der Geſchichte des Menſchen wie der Creatur überhaupt. Was iſt Natur, natürlich? Natur im metaphyſiſchen Sinne[1] faſſen wir identiſch mit Weſen; ſie umfaßt demnach alles das, wodurch ein Ding das iſt, was es iſt und es vor jedem andern unterſcheidet, was demnach den Grund ſeiner Erſcheinungen bildet, die aus ihm hervorgehen oder doch hervorgehen können. Uebernatürlich wird dasjenige ſein, was das Weſen eines Dinges überſchreitet[2], was aus ihm ſich weder entwickelt noch entwickeln kann, demnach von Außen her hinzukommt, es vervollkommnet und erhebt[3]. Die Ordnung der Natur, bemerkt der hl. Auguſtin[4], iſt nicht bloß in Gott, ſondern von ihm in die Dinge gelegt und mit den geſchaffenen Dingen erſchaffen;

[1] Im Gegenſatze zum Geiſt gedacht, bezeichnet Natur den bewußtloſen, unfreien Theil des Univerſums — Naturgeſchichte, Naturgeſetze. Faſſen wir dagegen den Begriff Natur = Weſen, ſo ſprechen wir auch von der Natur des Geiſtes, der Natur Gottes u. ſ. w. Das Ueberſinnliche iſt deßwegen noch keineswegs auch ein Uebernatürliches.

[2] So nennt Joh. Damascenus (De fid. orthod. IV, 13) die euchariſtiſche Wandlung einen übernatürlichen, übervernünftigen Vorgang (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν), ebenſo übernatürlich (ὑπὲρ οὐσίαν) Chriſti Geburt, ſeine Wunder etwas Uebermenſchliches (ὑπὲρ ἄνθρωπον), durch die übernatürliche Kraft der Gottheit gewirkt (τῇ τῆς θεότητος ὑπερφύει δυνάμει).

[3] Die Gnade kommt uns nicht aus uns zu, bemerkt Cyrill von Alexandrien In Jes. 11, 1—3 (III. 313) In Joan. 14, 20 (VII. 277), ſondern ſie kommt von Außen her (καταπλουτεῖν ἔξωθέν τε καὶ ἐπάκτως). Sie iſt demnach ein übernatürlicher Schmuck (ὑπὲρ φύσιν ἄξίωμα In Joan. I. 12. ὑπερκόσμιον κάλλος, ὑπὲρ φύσιν ἁγιασμός In Matth. 11, 18. Dialog. de Trinit. VI). Die mittelalterlichen Theologen unterſchieden deßwegen zwiſchen natura und gratia, naturale et gratuitum, indebitum, superadditum, status naturae purae und elevatae nach dem Vorgange des Auguſtinus (De civ. Dei, XII. 9); Deus condidit naturam, largitus est gratiam. Jene iſt, wie der hl. Anſelm (De conc. praesc. I. 6) bemerkt, vom Menſchen untrennbar; dieſe trennbar. Cf. Cyrill. Alex. in Joan. 14, 20.

[4] De Genes. ad lit. IX. 17.

daß aber ein dürres Reis plötzlich blühe, eine Greisin gebäre, dieß ist nicht durch ihre natürlichen Thätigkeiten ihnen verliehen, sondern von diesem sind die Ursachen in Gott verborgen. Da nun der Begriff der Ordnung nichts Anderes besagt als die Einheit des Zieles in der Mannigfaltigkeit der Mittel, so wird der Charakter des Zieles und der Bestimmung, welche dem Menschen gegeben worden, das Kriterium bilden, nach welchem die ihm verliehenen Anlagen, Kräfte, Vorzüge und Eigenschaften der einen oder andern Ordnung — der natürlichen oder übernatürlichen — zuzuweisen sind.

Gerade dieses Ziel nun, wie es Gott dem Menschen im Urzustand gesetzt, und zu dem uns die Erlösung in Christus wieder befähigt[1] hat, ist die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Diese ist aber ihrem ganzen Wesen nach etwas Uebernatürliches, was die natürliche Kraft des Menschen und jeder Creatur überschreitet. Ist sie ja doch der Lohn, die Vollendung des Glaubens[2]. Der Glaube selbst aber ist ein Gut, das die natürliche Gotteserkenntniß weit überragt, und welches, weil selbst schon ein Uebernatürliches, der Natur aus sich unerreichbar ist und nur durch die Gnade gewirkt wird[3]. Und das Wesen dieser Gottesanschauung, welches ist es? ‚Die Seelen der Seligen,' sagt das Concilium von Florenz[4], ‚schauen Gott den Dreieinigen, wie er ist,' d. h. sie schauen ihn nicht bloß im Spiegel der

[1] Die ganze Entwicklung des Apostels (Röm. 5, 1 ff.) ist dem Nachweis gewidmet, daß die Erlösung in Christus die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Menschheit ist, aus dem diese durch die Sünde herausgefallen war.

[2] 1 Cor. 13, 2 ff. Praemium fidei ista visio nobis servatur. Augustin. De civ. Dei, XXII. 29.

[3] Concil. Arausic. II. C. V. VII. Trident. Sess. VI. Can. IV. Joh. 6, 44. Epheſ. 2, 8. Apoſtelgeſch. 16, 14. 1 Cor. 4, 7. Cf. Augustin. De praedestin. sanct. C. 8.

[4] J. 1439. Act. XXII.

Schöpfung — natürliche Gotteserkenntniß[1] —, nicht im Halbdunkel des Glaubens- und stückweise[2], sondern sie werden Gott erkennen, wie sie selbst erkannt sind[3], da Gott sie zur Aehnlichkeit mit sich erhebt[4]. Denn wer erkennt, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt Niemand, was in Gott ist, außer der Geist Gottes[5]. So mag nur durch den göttlichen Geist der Mensch die ‚Tiefen der Gottheit' erkennen; Gott selbst muß sich in geheimnißvoller, übernatürlicher Weise mit der Seele des Menschen einen, soll dieser ihn schauen, wie er ist[6]; denn keine creatürliche Idee und noch weniger ein sinnliches Bild vermag Gottes Wesen adäquat darzustellen. Da wird denn die Creatur ein Geist mit ihm[7], der göttlichen Natur theilhaftig[8], umgewandelt in dasselbe Bild[9]. Alle Erkenntniß ist ja nichts Anderes als eine geistige Vermählung[10]; die volle, ganze, unmittelbare, centrale Erkenntniß Gottes ist darum die Frucht dieser mystischen Vermählung[11] des Geistes Gottes mit dem creatürlichen Geiste, der durch und in Gott Gott schaut. Wie wir im Lichte das Licht schauen, so erkennen die Seligen im Lichte der Glorie seine ewige Herrlichkeit[12].

---

[1] Röm. 1, 19 ff. Es ist dieß die ‚cognitio Dei discursiva', vom Geschöpfe zum Schöpfer aufsteigend, im dialektischen Proceß der Analyse und Synthese.

[2] Jetzt erkennen wir nur wie im Spiegel und räthselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise. 1 Cor. 13, 12. 2 Cor. 5, 7.

[3] Dann werde ich erkennen, wie ich selbst erkannt bin. A. a. O.

[4] 1 Joh. 3, 2. [5] 1 Cor. 2, 11. [6] 1 Joh. 3, 2.

[7] 1 Cor. 6, 17. Joh. 6, 58. [8] 2 Petr. 1, 4. [9] 2 Cor. 3, 18.

[10] Intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXVII. Art. 1.

[11] Offenb. 19, 7. 9.

[12] Deus est quo et quod intelligitur per visionem beatificam. Id. C. gent. III. 50. Ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis in-

Dieser doppelten Gotteserkenntniß nun entspricht eine zweifache Liebe; sie ist die nächste Folge von jener. Die natürliche Liebe schildert der Apostel dort, wo er die Heiden anklagt, daß sie Gott nicht gegeben, was sie nach dem Maße ihrer Erkenntniß ihm schuldeten[1]; die übernatürliche Liebe stellt er dagegen dar als das Werk des heiligen Geistes, der in unsere Herzen ausgegossen wurde[2], die alle Begriffe übersteigt[3], nicht aber als die Folge unserer natürlichen Einsicht und alleinige That unserer Freiheit. Sie ist die Blüthe und höchste Vollendung[4] des übernatürlichen Lebens, das seine Wurzeln im tiefen Grunde des Glaubens eingesenkt, selbst aber das Werk des Geistes und der Gnade ist[5]. Durch sie tritt der Mensch, der als Creatur und von Natur aus ein Knecht Gottes ist[6], unendlich von ihm, dem Schöpfer, geschieden, in ein Verhältniß der Freundschaft zu ihm, es feiert die Seele den mystischen Ehebund mit ihrem Schöpfer. Es wird der Mensch Gottes Sohn aus Gnade, da er dieß nicht ist von Natur aus, und empfängt, wie Christus, vom Vater, was diesem kraft seiner Natur, als dessen Eingeborenem, zukommt[7]; weil er nicht mehr Knecht ist, sondern Sohn, darum

tellectus. Id. Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 4. 5. Iren. C. haeres. IV. 20: Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτός, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντὸς γίνονται τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος.

[1] Röm. 1, 17 ff.; 2, 14 ff.

[2] A. a. O. 5, 5 ff. 1 Cor. 13, 1 ff. Gal. 4, 1 ff.

[3] Ephes. 3, 16 ff.

[4] 1 Cor. 13, 13. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Die Liebe aber ist das Größte unter ihnen.

[5] Der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns erzählt. Joh. 1, 18. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. 2 Cor. 2, 10.

[6] Da die Creatur geschaffen und Knecht ist, wird sie allein durch den Wink und Willen des Vaters zur übernatürlichen Würde berufen. Cyrill. Alex. in Jo. 15, 9. 10. 14. 15; in Luc. 17, 7.

[7] Cyrill. l. c. Augustin. C. Maxim. III. 15. Gregor.

wird er Erbe Gottes mit dem, der der Erſtgeborene iſt unter ſeinen Brüdern[1]. So er obſieget in und mit Chriſtus, wird ihm dann gegeben zu ſitzen auf dem Throne, wie auch Er geſiegt und mit dem Vater auf dem Throne ſitzt[2]; er wird der göttlichen Natur theilhaftig[3], empfängt Antheil an dem Siege, dem Triumphe, der Seligkeit Chriſti, die keine andere iſt als die Seligkeit Gottes, in der er ſelbſt ſelig iſt[4]. ‚Wie klare und durchſichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf ſie fällt, ſelbſt leuchtend werden und Glanz von ſich ausſtrahlen, alſo werden die Seelen, welche den heiligen Geiſt in ſich haben und von ihm erleuchtet ſind, ſelber geiſtig. Daher die nie endende Freude, die Aehnlichkeit mit Gott, und das Höchſte vor Allem, die Vergöttlichung.‘[5]

So bildet die übernatürliche Seligkeit das dritte Moment, mit welchem die Bedeutung des übernatürlichen Zieles ſich abſchließt; eine übernatürliche Erkenntniß, eine übernatürliche Liebe, eine übernatürliche Beſeligung — das iſt mit Einem Worte das Leben der zur Aehnlichkeit mit Gott erhobenen, in's Bild Chriſti und Gottes verklärten[6] Menſchenſeele.

Nyssen. Orat. III. c. Eunom. Athanas. Orat. 2. 3. adv. Arian. Joh. 16, 15; 17, 10. Röm. 8, 14—17.

[1] Gal. 4, 7. Joh. 15, 17. Röm. 8, 29. 1 Joh. 4, 7.

[2] Offenb. 3, 21. Luc. 22, 28 ff. [3] 2 Petr. 1, 4.

[4] Joh. 17, 10: Alles, was dein iſt, iſt auch mein. Luc. 22, 29: Ich werde euch ein Reich bereiten, wie der Vater es mir bereitet hat, daß ihr eſſet und trinket an meinem Tiſche in meinem Reiche.

[5] Basilius, De Spiritu Sto. c. 9. Ueber die Vergöttlichung (θέωσις, deificatio) der Creatur als letztes Ziel derſelben, vgl. Dionyſius Areop. (Ecclesiast. hierarch. III. p. 200), Athanaſius (De incarnat. I. p. 108. Orat. II. C. Arian.), Gregorius von Naz. (Orat. VII. XXII.), Cyrillus von Alex. (De Trinit. Dial. VII, 1097. VIII. 197. 592.-609. IX. 108. 248), Hilarius (De Trinit. IX. 4. 5. X. 7), Auguſtinus (vgl. Metaphyſiſche Pſychologie des hl. Auguſtinus von Gangauf, S. XXXII ff.), Bernardus (Serm. 77. 83 in Cantic.).

[6] Röm. 8, 29. 2 Cor. 3, 18.

Licht unſers Geiſtes voll der heiligen Liebe,
Und Liebe des höchſten Gutes voll der Freude,
Und Freude, ſo alle Süße überſteigt[1].

Wer aber dürfte ſagen, dieſes Leben, dieſe Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, dieſer Antheil an ſeiner Erkenntniß und Seligkeit ſei eine weſentliche Beſtimmung ſeiner Natur, und ihm ſei von Hauſe aus ein Anrecht darauf geworden? Kann die Creatur je verlangen oder je verdienen, ſie, die Dienſtmagd iſt im Hauſe der Schöpfung Gottes, daß der ewige Hausvater ſie annimmt zum Sohne, und eine in Allem dem Sohne gleiche Würde ihr verleiht?[2] Wäre dieſes göttliche Leben dem Menſchen natürlich, dann müßte geſagt werden, Gott habe gar keine Gabe mehr außer dem, was er in der Schöpfung ihr gegeben[3], die er der Creatur aus freier Liebe ſpenden könnte, habe in der Schöpfung ſich erſchöpft. Der Ausdruck, die ſichtbare Erſcheinung und Vollendung dieſes ſeligen Lebens erſcheint in der Unſterblichkeit Adams als in ſeinem Anfange, in der Auferſtehung und Verklärung der Leiber nach dem Bilde des auferſtandenen und verklärten Heilandes, des Erſtgeborenen unter ſeinen Brüdern und ‚Erſterſtandenen von den Todten' am Ende der Welt- und Menſchengeſchichte.

---

[1] Dante, Parabies XXX. 40. Cf. Thom. C. gent. III. 63.

[2] Dicti sumus filii gratia, non natura nati; ideo Unigenitus est Filius, quia quod est secundum divinitatis suae naturam, hoc est natus Filius ... Homo, quia non est unius ejusdemque substantiae, non est verus filius, et ideo fit gratia filius, quia non est natura. Augustin. C. Maxim. c. 15. Cf. Gregor. Nyssen. C. Eunom. Orat. III. Der Knecht, ſagt einmal Thomas v. Aquin (I. II. Qu. CXIV. Art. 1. I. 2. III. Qu. XXIII. Art. 4), kann durch Arbeit ſich Lohn verdienen, nie aber gleiches Recht mit dem Sohne des Hauſes.

[3] Lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae. Thom. Aquin. l. c. Qu. XII. Art. 5. ad 3.

So iſt denn dieſe übernatürliche Beſtimmung mit dem ihr entſprechenden Syſteme von Mitteln, Gnaden und Vorzügen in Wahrheit eine neue Welt, in welche die Gnade den erſten Menſchen und in ihm und durch ihn das geſammte Geſchlecht einführte; gewiſſermaßen eine zweite Schöpfung, die von der Schöpferkraft des heiligen Geiſtes ausgeht[1]; denn den Menſchen zur übernatürlichen Gerechtigkeit zu führen, iſt dasſelbe, wie einen Todten zum Leben zu erwecken[2], ja das iſt, wie Auguſtinus[3] bemerkt, mehr als Himmel und Erde erſchaffen. Hieraus ergibt ſich von ſelbſt die Würdigung jener Anklagen der katholiſchen Lehre von Seiten proteſtantiſcher Dogmatiker, welche in dieſer Lehre von Natur und Gnade ‚äußerlichen Mechanismus', ‚Dualismus', ‚Barbarei' und ‚pelagianiſirende Richtung' ſehen wollen[4]. Die Wahrheit, daß das ‚Anerſchaffene', das Weſentliche des Menſchen durch einen freien Act nicht verloren gehen, daß die Theilnahme der Creatur an dem, was nur Gott von Natur aus zukommt, nichts ihr Natürliches ſein kann, hat ſich auch den unbefangeren Theologen desſelben aufgedrängt[5]. Wohl iſt die Gnade nicht ein nothwendiges Moment in der natürlichen Entwicklung des Menſchen, aber ſie iſt deßwegen nicht mechaniſch mit ſeiner vernünftigen Natur verbunden, ſondern ein energiſches, vitales, bis in die innerſten Nerven und Faſern ihres Weſens ſie durchdringendes Princip[6],

[1] Veni Creator Spiritus! Hymn. Eccl.

[2] Cyrill. Alex. De Spirit. Sto. C. 23.

[3] Serm. LXXII. in Joan. Thom. l. c. I. II. Qu. CXIII. Art. 9.

[4] Martenſen, Dogmatik. S. 129. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre. II. S. 350.

[5] Vgl. A. Schweizer, Dogmatik. S. 399, und ſchon früher G. Calixt, Neander, Nitzſch, Lücke u. A. Jene der rationaliſtiſchen Schule verwarfen ohnehin die Lehre ihres Bekenntniſſes.

[6] Joh. 4, 14; 6, 35 ff.; 15, 4. Vgl. S. 49.

eine höhere Lebenskraft [1], welche die niederen vernünftig-sittlichen Potenzen ergreift und nach dem Bilde Christi zum neuen Menschen organisirt und gestaltet, ein Hinzugekommenes zur Natur (ἔξωθεν τῆς οὐσίας, superadditum), aber doch wieder eine Vollendung (complementum) der Natur, indem sie diese zur höchsten Würde erhebt, der sie nur immer fähig ist, und in vollster, alle Ahnung übertreffender Weise das Sehnen der Creatur nach Gott stillt [2].

Diese ganze Frage über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen hat der hl. Thomas von Aquin in gewohnter Weise kurz und tief dargestellt: ‚Da sich keine Thätigkeit,' spricht er [3], ‚weiter erstrecken kann, als das Vermögen der thätigen Natur reicht, so ist nothwendig, wenn die Thätigkeit einer Natur über ihr Vermögen hinausreichen soll, daß diese Natur gewissermaßen über sich selbst erhoben werde. Daher kann derjenige, der nicht durch die geistliche Wiedergeburt ein göttliches Sein erlangt hat, unmöglich göttliche Acte setzen. Es muß darum die erste Gnade, die ohne Verdienst dem Menschen verliehen wird, das Wesen des Menschen selbst in ein gewisses göttliches Sein erheben, und darum wird Gnade vorzugsweise jene Gabe genannt, welche das Wesen der Seele adelt. — Wohl liebt Gott alle Creaturen, insofern er ihnen ein creatürliches Gut verleiht;

[1] Sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem sive recreationem. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 4. Das Subject der heiligmachenden Gnade ist das Wesen der Seele selbst, das Subject der übernatürlichen Tugenden sind ihre Potenzen.

[2] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. II. Art. 1 ad 1. Qu. XII. Art. 1.

[3] In II. Distinct. XXVI. Qu. I. Art. 3. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 1.

aber jene übernatürliche Liebe iſt die Liebe im eminenten Sinne, ähnlich der Liebe der Freundſchaft, mit welcher er die Creatur liebt nicht bloß wie der Meiſter ſein Werk, ſondern in der Gemeinſamkeit der Freundſchaft, wie der Freund den Freund, inſofern er eine Creatur zur Gemeinſchaft ſeines Genuſſes heranzieht, daß auch ihre Glorie und Seligkeit in dem beſtehe, durch welches Gott ſelbſt ſelig iſt. Und dieß iſt die Liebe, mit welcher er die Heiligen liebt, und die Wirkung dieſer Liebe iſt die Gnade im eigentlichen Sinne, wiewohl im uneigentlichen Sinne alle natürlichen Gaben Gnaden genannt werden können, da ſie ohne Verdienſt gegeben werden[1]. Es iſt dieß jene beſondere Liebe, durch welche er die vernünftige Creatur erhebt zur Theilnahme an dem göttlichen Gute . . .; durch ſie will Gott der Creatur das ewige Gut geben, das er ſelbſt iſt. Und ſo iſt die Gnade etwas Uebernatürliches im Menſchen[2]. — Das Geſchenk der Gnade überſchreitet eine jede geſchaffene Natur, da es nichts anderes iſt als eine Theilnahme an der göttlichen Natur, die jede andere Natur überſchreitet. . . Gott allein kann daher Gnade ertheilen, da er allein vergöttlichen kann, indem er die Gemeinſchaft der göttlichen Natur mittheilt durch eine Theilnahme ſeiner Aehnlichkeit.'[3]

Das iſt eben der Unterſchied zwiſchen der Liebe, mit welcher die Creatur ihres Gleichen, und der Liebe, mit welcher Gott ſein Geſchöpf liebt, dem er das Höchſte und Beſte, was er hat, zutheilen will; wir lieben einander um deſſen willen, was der Andere beſitzt und wir an ihm erblicken, was uns zu ihm hinzieht und feſſelt. Nicht ſo die Liebe Gottes. Gott ſchenkt uns erſt, was ein Recht uns verleiht, von

[1] Ibid. Art. 2 ad 2.
[2] Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 1.
[3] Ibid. Qu. CXII. Art. 1.

ihm geliebt zu werden, seiner Liebe uns werth macht; er schüttet die Schätze seiner Heiligkeit über die Seele aus, schenkt ihr das ‚hochzeitliche Gewand' der Gnade, das sie ganz umkleidet, schmückt sie mit himmlischer Schönheit, deren Glanz so groß ist, daß Gott selbst nach ihr verlangt, Wohnung in ihr zu nehmen trachtet, sie liebt mit einer Liebe, welche jener ähnlich ist, von welcher er sprach: das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe, mit der Liebe des Bräutigams, der nach der Braut verlangt, mit einer Liebe, die sich nicht befriedigt findet, so lange sie nicht zur innigsten Vereinigung gelangt ist [1].

So erscheint denn die ganze Würde und Erhabenheit des Menschen in dieser Lehre von seinem ursprünglichen, übernatürlichen Zustande und seiner ersten Bestimmung, die ohne die Offenbarung für immer uns geblieben wäre ‚ein Geheimniß, verborgen von Ewigkeit' [2]. Nicht die natürlichen Kräfte allein sind es, welche die Gnade in uns erregt und entwickelt, aber auch nicht als ein schlechthin Fremdes und Aeußerliches bleibt sie der Seele; vielmehr wie der Odem Gottes den Leib, aus Erde gebildet, beseelte, so ist der Geist der Heiligung ein Princip des neuen höheren, göttlichen Lebens, das die Seele durchgeistet und sie zur göttlichen Lebensform erhebt. Wie der Sonnenstrahl die atmosphärische Luft, wie die Gluth des Feuers das Eisen, wie das Abendroth die dunkle Wolke, so durchdringt und verklärt die Sonne der Gnade die Niedrigkeit der irdischen Menschennatur, daß auch sie nun ganz licht, ganz sonnenähnlich wird. Und wie der wilde Oelbaum, wenn das Edelreis eingepflanzt ist, umgewandelt wird und süße Früchte trägt [3], so wird die Menschen-

[1] Cf. Suarez, De gratia. L. V. P. III. L. VI. C. 1 seqq. Cf. Thom. Aquin. C. gent. III. 150. Summ. I. II. Qu. CX. Art. 1. I. Qu. XXIII. Art. 4. Ich in ihnen, und du in mir, auf daß sie in Eins vereinigt seien. Joh. 17, 23.

[2] Epheſ. 3, 9. [3] Röm. 11, 24.

natur, in welcher der Geiſt ‚Wohnung genommen‘, geadelt, daß ſie nun Werke zu ſetzen vermag höherer, göttlicher Art. Das iſt der ‚Same Gottes‘ in uns, der verborgen unter der Hülle dieſer Zeitlichkeit mehr und mehr heranwächst und ſich entfaltet, bis der Schleier des Irdiſchen fällt, und er in der Herrlichkeit beim Vater ſeine volle ganze Blüthe offenbart.

So bietet denn die katholiſche Lehre von dem Urzuſtand und Paradies die wahre rechte Mitte, wo die beiden extremen Anſchauungen über Aufgabe und Beſtimmung des Menſchen ihre Ausgleichung finden, in die von jeher das ſpeculative Denken außerhalb des Gebietes der Offenbarung ſich verirrt hat. Der abſtracte Deismus und Rationalismus richtet eine unendliche, ewig unausfüllbare Kluft auf zwiſchen dem Geſchöpf und ſeinem Schöpfer; jenem wird es nie gegeben, zu ihm ſich aufzuſchwingen[1]. Der Pantheismus dagegen in der doppelten Form der Speculation ſowohl wie der Aftermyſtik, auf dem Gebiete der Ontologie wie der Ethik, von einer allerdings tieferen, aber mißverſtandenen Ahnung der menſchlichen Natur und ihres Sehnens irre geleitet, bezeichnet es als die letzte und eigentliche Beſtimmung des Menſchen, völlig Eins zu werden mit Gott und unterzugehen in ihm. Und ſo bietet uns die Geſchichte der Philoſophie wie nicht minder jene der außerchriſtlichen Religionen das Bild eines ſteten Hin- und Wiederſchwankens zwiſchen dieſen beiden entgegengeſetzten Syſtemen; in ihr iſt der Menſch bald Thier, ein Staubatom, das auftaucht und wieder verſchwindet in dem Schutt dieſes Irdiſchen, bald Gott und angewieſen,

[1] Schon der hl. Thomas bekämpft dieſe Doctrin Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 1. Cf. De verit. Qu. VIII. Art. 1: Quidam erraverunt dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse. Cf. C. gent. III. 50. Der dort gegebene Beweis der Möglichkeit und Convenienz der Anſchauung Gottes wurde ganz gegen ſeine Intention von den Janſeniſten im Sinne einer natürlichen Beſtimmung hiefür mißdeutet.

unterzugehen und zu ‚erlöschen' [1] in ihm. Wir werden ganz in Gott umgebildet und verwandelt, lehrte Meister Eckhart [2], ‚wie im Sacrament der Eucharistie das Brod in den Leib Christi umgewandelt wird'. ‚Indem die Seele sich vernichtet,' sagte Molinos [3], ‚kehrt sie zurück zu ihrem Ursprunge, welcher das Wesen Gottes ist . . und dann sind nicht mehr zwei vereinte Wesen, sondern nur Eines', gerade so wie der Dichter des Sufismus, Dschelaleddin Rumi [4]:

Heil dir, Geist, der du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib du bist, Heil, Kühner, dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Urfein ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt du bist.
Bis durch's Weltall einst nur die Einheit kreist,
Sucht Vernichtung jetzt im Anschau'n jeder Geist.

Nicht in schroffer Scheidung, lehrt die Kirche, nicht in ewiger Gottesferne, aber auch nicht in Wesensverwandlung und substantieller Einheit mit Gott hat der Mensch seine letzte und höchste Bestimmung zu suchen; wohl aber findet er seine Vollendung in der innigsten, mystischen Vereinigung mit ihm, der ihn durch seine Gnade zu sich heranzieht, der in ihm wie in einem Tempel wohnt, der seinen Geist ihm schenkt [5], der in ihm bleibend ihn durchleuchtet und durch-

[1] Dieß die wörtliche Uebersetzung des ‚Nirvana' des Buddhismus. Ueber den speculativen Pantheismus Spinoza's, Hegel's vgl. I. B. 1. Abth. 6. Aufl. S. 241 ff. und besonders L. Feuerbach, WW. III. S. 13 ff. Ueber den Pantheismus im Islam vgl. Tholuck, Sufismus, oder Blüthensammlung morgenländischer Mystik. Rosen, Misnevi 1849.

[2] Verurtheilt im J. 1329.

[3] Inter Propp. damn. ab Innoc. XI. Prop. V.

[4] A. a. O. S. 87.

[5] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XLIII. Art. 3. C. gent. IV. 21: Quia effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum); necesse est, ut ubi-

glüht und zu einem ‚unausſprechlichen‘[1] Liebesbunde mit ſich vermählt, der die Creatur ganz hineintaucht in die Strömung der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens, ſie ganz vergöttlicht.

Dieſe Beſtimmung aber iſt ihm geworden aus Gnaden, ſie iſt nicht begründet in ſeiner Natur. Wie wir aber aus dem Folgenden erſehen werden, iſt dieſe Auseinanderhaltung beider Ordnungen von dem entſcheidendſten Einfluſſe für die Beurtheilung und richtige Löſung aller ſpäteren Fragen. Durch ſie werden wir den allein richtigen Standpunkt gewinnen, von dem aus ſich uns das Verſtändniß erſchließt für die Entwicklung der Menſchheit, auch nachdem ſie aus dem Stande der urſprünglichen Gnade gefallen iſt; von hier aus iſt es uns gegeben, dem intellectuellen und ſittlichen Ge-

cunque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde cum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum sanctum, oportet, quod ipse etiam Spiritus sanctus in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Es iſt die übereinſtimmende Lehre der Theologen auf Grund der ausdrücklichen Zeugniſſe der Schrift (Röm. 5, 5; 8, 15. 16; 8, 26), daß der heilige Geiſt Wohnung nimmt in den Seelen der Gerechtfertigten und, wie die Salbe das Gewand mit ihrem Wohlgeruche durchzieht, ſie mit göttlicher Weihe und Würde durchdringt. Cf. Iren. C. haer. IV. 21. II. 32. III. 17. Cyrill. Alex. in Ps. 46. 9. T. II. 1056. T. VIII. 592. VIII. 569. III. 1144. Cyrill. Hieros. Catech. XVII. Basil. adv. Eunom. III. 4. De Spirit. Sto. c. 9. Petav. De Trinit. L. VIII. 4—7. Vgl. Thomas (a. a. O.) und Suarez (De Trinit. XII. 5), welche die entgegenſtehende Anſicht als einen error in fide bezeichnen. So wenig die Lehre von der dreifachen Gegenwart Gottes in ordine naturali (per potentiam, praesentiam, essentiam) pantheiſtiſchen Vorſtellungen entſprungen iſt (er iſt gegenwärtig per modum causae efficientis, nicht c. formalis; cf. Thom. l. c. I. II. Qu. CX. Art. 1 ad 2), ebenſowenig hat dieſe höhere neue Gegenwart des heiligen Geiſtes in den Seelen der Gerechten eine Verwandtſchaft mit dem Pantheismus.

[1] Röm. 8, 26.

sammtleben des Geschlechtes gerecht zu werden. Während die Lehre des orthodoxen Protestantismus die Natur, indem sie dieselbe scheinbar erhebt, zerstört, Vernunft und Sittlichkeit vernichtet, unhistorisch und unphilosophisch zugleich ist, während der Rationalismus die Gnade läugnet und die Fundamente des Christenthums untergräbt, sehen wir in dem katholischen Bekenntniß die reinste, erhabenste Harmonie, zu welcher Vernunft und Glaube, Freiheit und Gnade, Natur und Uebernatur verschmelzen, wo Gott die Ehre wird in Allem, ohne Ueberhebung, aber auch ohne Entwürdigung des freien sittlichen Menschenwesens, gepriesen die Gnade, aber weder verläugnet noch unterdrückt die Natur.

Bemerkungen zum sechsten Vortrag.

Die Erinnerung an das Paradies und den ursprünglichen glücklichen Zustand finden wir vor Allem bei den Parsen. Yima, Vivanghvats Sohn, herrschte damals über die Erde, die noch frei war von allem Uebel. Damals war weder Frostwind noch Gluth, noch Finsterniß, noch Tod. Er baute ein Paradies auf Ormuzd's Geheiß, in welches er die Keime aller Dinge und die Auserlesensten unter den Menschen versetzte; hier war weder Tod noch Verwesung, ewiges Licht leuchtete dort, und lebten die Menschen das herrlichste Leben[1]. Die Indier[2] erzählen von dem Paradiesberge Meru, d. i. Mitte. Er ist mit schönen Bäumen geziert, mit hellen Bächen, und von allen Seiten ertönt der Vögel Gesang. Vier große Ströme fließen von hier aus nach den vier Himmelsgegenden. Auf seiner Spitze ist die Wohnung des Shiva und des Indra, bei dem die Seligen weilen; dort wächst der Baum der Unsterblichkeit.

[1] Die Belegstellen bei Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 368. Lüken a. a. O. S. 80. Roth, Sage von Dschemschid in der deutsch-morgenländ. Zeitschrift, 1850. S. 4. Ueber die Paradiessagen überhaupt Jul. Braun im ‚Ausland' 1862.

[2] Asiat. Originalsch. I. S. 321. Ritter, Asien. I. S. 7. Cf. Strab. XV. p. 250. v. Bohlen, Das alte Indien. I. S. 12. 210.

Der Paradiesberg der Chineſen liegt auf dem Kuen-Lun und Tſchienſchan-Gebirge; in der Mitte des Berges iſt ein Garten, in ihm entſpringt die Quelle der Unſterblichkeit; die daraus trinken, ſterben nicht. Sie theilt ſich in vier Flüſſe. Aus dieſem Garten iſt das Leben hervorgegangen [1]. Bei den Griechen liegt der Garten der Hesperiden auf dem Atlas mit dem Wunderbaume und ſeiner goldenen Frucht. Er iſt mit Mauern umſchirmt, und ein Drache bewacht ihn. Auf ihm wohnen noch die frommen und ſeligen Urmenſchen, die Atlantiden oder Hyperboräer, die unter beſtändigem Sonnenſchein und in einem glücklichen Klima Zwietracht, Krankheit und frühen Tod nicht kennen. Sie heißen deßwegen auch die Langlebenden (μακρόβιοι) [2]. ‚Gott,‘ ſagt Platon [3] von den Urahnen unſeres Geſchlechtes, ‚war ihr Hüter .., reichliche Früchte hatten ſie, aber von den Bäumen und anderen Gewächſen, nicht durch Ackerbau erzeugt, ſondern weil die Erde ſie ihnen von ſelbſt bot. Nackt und ohne Lager lebten ſie größtentheils unter freiem Himmel, denn der Jahreszeiten Milde brachte ihnen kein Ungemach, ein weiches Lager aber bot ihnen das üppig dem Boden entſprießende Gras.‘ ‚Unter den Thieren aber,‘ bemerkt er vorher, ‚war nichts Wildes, noch ein Auffreſſen unter einander, Krieg und Zwieſpalt fand durchaus nicht ſtatt, und ſo könnte man noch unzähliges Andere aus dieſer Ordnung der Dinge Hervorgehende anführen. So war die Lebensweiſe der unter Chronos Lebenden.‘ Wie Platon ſpricht der Peripatetiker Dikäarchos [4]: ‚Es hätten jene erſten und den Göttern am nächſten ſtehenden Menſchen in einem höchſt vollkommenen Zuſtande das glückſeligſte Leben genoſſen, weßwegen jenes Zeitalter mit Recht das goldene genannt werde‘. Wir begegnen dieſer Vorſtellung wieder bei den Chineſen: ‚Ueberall,‘ erzählen ſie, ‚wuchs Alles von ſelbſt. Die Thiere weideten in ganzen Heerden auf dem Felde, alle Früchte der Erde entkeimten von ſelbſt dem Boden. Man übte die Tugend und lebte in Unſchuld. Nichts konnte damals den Menſchen ſchaden, nichts ihnen den Tod bringen [5].‘ Ebenſo bei den Indiern in der Sage von den vier Weltaltern, deren erſtes das Zeitalter der Glückſeligkeit und Tugend war. ‚Aus Ueberſättigung aber fielen die

---

[1] Mémoir. concern. les Chin. I. 106. Windiſchmann, Die Philoſophie im Fortgange der Weltgeſchichte. I. S. 206.

[2] Diod. III. 54. Plin. Histor. nat. IV. 12. Apollod Bibl. II. 5. Pausan. I. 18. V. 7. X. 5. [3] Politic. p. 271.

[4] Cf. Varro, De re rustic. I. 2. Cf. Euseb. Praep. Evangel. I. 8. XII. 13. [5] Lüken a. a. O. S. 90.

Menschen in Uebermuth, und Zeus, diesen Zustand hassend, vernichtete Alles, und wies ihnen ein Leben voll Mühsal an.'[1] Nach der Zendlehre herrschte im ersten Weltalter Ormuzd allein. Das erste Land, welches er erschuf, war ein Ort der Annehmlichkeit und des Ueberflusses, das reine Iran. Dort herrschte Dschemschid, der Urkönig; er und die ersten Menschen beteten Hom (den Baum des Lebens) an, und nahmen davon so viel, als sie wollten. Erst als Ahriman in das Lichtreich eindrang, brachte er dem ersten Menschen den Tod[2]. Auch der Glaube der Babylonier an das Paradies ist aus den neuesten Ausgrabungen von Ninive mit Evidenz erwiesen. Die ersten Menschen standen da ‚in schönem Fleisch und lauterer Gestalt'[3]. Auch der Baum der Erkenntniß erscheint auf einem altbabylonischen Siegel: ein Baum, an dessen Seiten ein Mann und ein Weib sitzen und ihre Hand nach der Frucht desselben ausstrecken, während hinter der weiblichen Figur eine Schlange emporragt; vgl. Fr. Delitzsch, Beigaben zu Smiths chald. Genesis S. 301. Der Baum des Lebens findet sich sehr häufig sowohl auf Gemmen als an den Wänden der assyrischen Paläste und Tempel. Er wird von zwei Cherubim von zwei Seiten bewacht. Bei den Aegyptern ist das Paradies eine Insel und zugleich ein steiler Berg, wo Osiris geboren wird. Hier sind Wiesen, Bäume mit ewiger Blüthe und Frucht, Quellen, die nach allen Weltgegenden hin ihre Wasser ausgießen. Mit ihm leben die Makrobier. Hier erfindet er den Weinstock, seine Schwester und Weib Isis den Waizen[4]. Das erste Weltalter, jenes des Chronos, das goldene, schildert uns Hesiod[5]:

Jene wurden von Chronos beherrscht, da dem Himmel er vorstand;
Und sie lebten wie Götter, mit stets erheiterter Seele,
Von Arbeiten entfernt und Bekümmerniß. Selber des Alters
Leiden war nicht. Nein, immer sich gleich an Händen und Füßen,
Freuten sie sich der Gelage, von jeglichem Uebel erledigt,
Reich an Heerden der Flur und geliebt von den seligen Göttern,
Und wie im Schlaf hinsinkend verschieden sie. Jegliches Gut auch
Hatten sie; Frucht gewährte das nahrungsprossende Erdreich
Immer von selbst, vielfach' und unendliche; und nach Gefallen
Schafften sie ruhig ihr Werk im Ueberflusse der Güter u. s. f.

[1] Strab. XV. 8. [2] Plutarch. De Is. et Osir. 47. Bundeheschi, 1. und 3. Kleuker, Zend-Avesta. III. 53.
[3] Smith, l. c. [4] Diodor. I. 14 seqq. III. 68.
[5] Opp. et dies 113 seqq. Cf. Theogon. 521 seqq.

Hierauf ſchildert er den Eintritt der drei übrigen Weltalter, des ſilbernen, ehernen, eiſernen. Eine poetiſche Reproduction finden wir bei Ovidius[1], Virgilius[2], Juvenalis[3], Tibullus[4], Lucretius[5].

Bei den Germanen finden wir die den Indogermanen gemeinſame Vorſtellung von vier Weltaltern in romantiſch wunderbaren Geſtalten wieder. Von einer verlorenen goldenen Zeit iſt in der Edda mit nahem Bezug auf die Unſchuld der Götter die Rede. Als nämlich die Götter Sonne und Mond ihren Sitz angewieſen, den Sternen ihren Lauf beſtimmt, der Nacht und dem Neumond Namen gegeben, verſammelten ſie ſich auf dem Idafelde:

Haus und Heiligthum hoch ſich zu wölben,
Sie bauten Eſſen und ſchmiedeten Erz,
Schufen Zangen und ſchön Gezäh.
Sie warfen im Hofe heiter mit Würfeln,
Und kannten die Gier des Goldes noch nicht,
Bis drei der Thurſen-Töchter kamen,
Reich an Macht, aus Rieſenheim[6].

Aehnliche Sagen berichten uns die neueſten Forſchungen von einzelnen Negerſtämmen[7], den Indianern Nordamerika's[8], den Mexikanern, unter deren Stammvater Quetzalcoatl das goldene Zeitalter in ähnlicher Weiſe wie von den Griechen geſchildert wird[9], ſelbſt von den Bewohnern der Südſee-Inſeln[10].

[1] Metamorph. I. 89 seqq.

[2] Aeneid. VIII. 315 seqq. Georgic. I. 125 seqq. Cf. Eclog. IV.

[3] Satir. VI. [4] Eleg. I. 3. [5] De rerum nat. V. 923 seqq.

[6] Worte der Wöluspa in der älteren Edda bei Simrock, Mythologie. S. 52. Auch der Gralſage liegen uralte Traditionen zu Grunde.

[7] Lüken a. a. O. S. 110 ff.

[8] Franklin, Zweite Reiſe an die Küſte des Polarmeeres, deutſch Weimar 1829. S. 308. 208. Prinz Neuwied, Reiſe. II. Thl. S. 221.

[9] Clavigero, Storia del Messic. II. p. 11.

[10] Kotzebue, Reiſe um die Welt 1823—26. II. Bd. S. 88.

Siebenter Vortrag.

Sündenfall und Erbsünde.

Der biblische Bericht. — Die erste Sünde ein realer Vorgang. — Einwendungen. — Nothwendigkeit und Art der Versuchung. — Die satanische Schlange. — Der Satan. — Zusammenhang der Lehre vom Satan mit der Lehre vom Wesen des Bösen. — Rationalismus und Pantheismus über die Lehre vom Satan. — Stufengang der Versuchung und Sünde. — Die Strafe der Schlange, des Weibes, Adams. — Uebergang der Sünde Adams auf das Geschlecht. — Die Bibel und Mythen der Völker. — Die Philosophie über den Ursprung des Bösen. — Erklärungsversuche des Pelagianismus und Rationalismus, Präexistentianismus, Pantheismus. — Augustinus und Thomas von Aquin. — Die Lehre der Reformatoren von der Erbsünde. — Das katholische Dogma. — Nähere Bestimmungen des Wesens der Erbsünde. — Solidarität auf Grund der Geschlechtseinheit. — Die ungetauften Unmündigen. — Sünde und Erlösung.

Ueberblicken wir das Bild, das uns die heilige Schrift vom ursprünglichen Zustande des Menschen entwirft, so erscheint dieser im Paradiese, dem Ort der Wonne, heilig und gerecht; seine Seele, strahlend in der überirdischen Schönheit der heiligmachenden Gnade, war von keiner Leidenschaft bewegt, sein Leib stand in der Blüthe und Kraft der Jugend, die immer währen sollte, da er sich nährte von der sacramentalen Speise, die am Baume des Lebens wuchs. So lebte er im seligen Umgange und Genusse Gottes. Aber diese Gabe war für ihn auch zugleich eine Aufgabe. Es sollte

der Mensch das Paradies bauen, sich erbauen, indem er freithätig die göttlichen Gedanken erfaßte und an sich zur Darstellung brachte. Darum tritt das Gebot an ihn heran; an ihm sollte seine Freiheit sich erproben[1], er sollte nun seinerseits die von Gott ihm gegebene Stellung diesem wie der Welt gegenüber erkennen und thatsächlich bekennen.

Aber der erste Mensch hat diese Probe nicht bestanden, er ist gefallen, herausgefallen aus jener hohen, übernatürlichen, geheimnißvollen Gnadenwelt, in welche ihn sein Schöpfer erhoben hatte. Und da er nicht bloß ein Mensch ist, sondern der Mensch, nicht bloß Einzelwesen, sondern Haupt des Geschlechtes, Individuum und Gattung zugleich, so ist sein Fall nicht ein individueller, vereinzelter Vorgang, sondern er ist der Fall des Menschen, des gesammten Geschlechtes. Adam war, weil Haupt des Geschlechtes, durch Gottes gnädigen Willen zugleich Haupt der in ihm übernatürlich erhobenen Menschheit, die mit dem leiblichen Erbe durch die Geburt zugleich das höhere des Geistes, und mit dem geistigen das göttliche der Wiedergeburt empfangen sollte. Die Menschheit ist aber als Eine — Ein Leib und Ein Geist — von Gott gewollt, und wird als Eine von ihm angeschaut; die natürliche Gattungseinheit sollte die Basis einer übernatürlichen Gnadeneinheit werden[2]. In Adam ist daher die Menschheit herabgesunken aus dem Reiche der übernatürlichen Liebe und Gnade, hat das ganze Geschlecht gesündigt. Ursprung, Wesen und Folgen der ersten Sünde, sowie ihre Vererbung auf das gesammte, aus Adam geborene Geschlecht der Menschen bildet demnach den Gegenstand dieses Vortrages.

Fragen wir zuerst: Was ist geschehen? In kindlich einfacher Form, die jedoch auch dem blödesten Auge die Tiefe

[1] Cf. Gregor. Naz. Orat. XXXVIII. 12.
[2] Röm. 12, 5. Ephes. 1, 23; 1, 10.

des Gedankens nicht zu verschleiern vermag, erzählt uns die heilige Schrift die Geschichte der ersten Sünde. Und es ist die Geschichte der ersten Sünde die Geschichte aller Sünde, die Geschichte der Sünde überhaupt; darum hat in ihr der denkende Geist von Anfang an den reichsten Aufschluß über Natur und Sünde empfangen; es ist ein historisch-realer Vorgang, und doch symbolisirt er den Verlauf der sündigen That. Vernehmen wir das biblische Wort: ‚Und die Schlange war listiger als alle Thiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ist es wirklich wahr, daß Gott gesagt, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Und es sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von der Frucht der Bäume im Garten, nur von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt, ihr sollet nicht essen von ihm, und nicht rühren an ihn, daß ihr nicht sterbet. Und es sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet keineswegs sterben. Denn es weiß Gott, daß, an welchem Tage ihr davon esset, sich eure Augen aufthun, und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses. Und das Weib sah, daß der Baum gut war zu essen und lieblich zum Ansehen und begehrenswerth der Baum, weil er Einsicht gab, und es nahm von seiner Frucht und aß und gab auch seinem Manne davon und er aß. Und es gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren, und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen. Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging beim Abendwind, und es verbarg sich Adam mit seinem Weibe vor Gott zwischen den Bäumen des Gartens. Und es rief Gott der Herr den Adam und er sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich habe deine Stimme gehört im Garten und ich fürchtete mich, weil ich nackt bin. Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du gegessen von dem Baume, von dem ich dir gesagt habe, du sollst nicht

davon essen? Und es sprach Adam: Das Weib, das du mir gegeben hast zur Gehülfin, hat mir gegeben und ich aß. Und es sprach der Herr zu dem Weibe: Warum hast du dieß gethan? Und es sprach das Weib: Die Schlange hat mich berückt und ich aß.' [1]

Vor Allem entsteht die Frage: Haben wir hier eine bloße Idee, eine philosophische Betrachtung über das Wesen der Sünde vor uns, gehüllt in das Gewand der Geschichte, oder einen wirklichen Vorgang? Wir läugnen keineswegs, wie bereits erwähnt wurde, die tiefere Symbolik dieses Vorganges. Aber es ist nicht bloß Symbolik, die Symbolik ist That und die That selbst symbolisch. ‚Auch jetzt,' sagt Augustinus [2], ‚geht in einem Jeden von uns, der in die Sünde fällt, dasselbe vor, was dort vorging in den Dreien, der Schlange, dem Weibe und Adam.' Doch die ungläubige sogenannte Kritik erklärt von vornherein die Auffassung dieser Erzählung als eines wirklichen Vorganges geradezu für unmöglich, weil Gottes und des Menschen unwürdig. ‚Als Bericht von einem wirklichen Vorgange,' sagt Strauß [3], ‚unterliegt diese Erzählung nicht geringen Schwierigkeiten. Die Hauptschwierigkeit liegt in der höchst unzweckmäßigen Probe, auf welche Gott die Menschen gestellt haben soll. Auf die Frage, warum Gott den ersten Menschen einen an sich unschädlichen Genuß aus reiner Willkür verboten habe, antwortet die Kirchenlehre: der Mensch sollte sogleich im Paradiese moralisch gebildet werden, mußte folglich auch einen Gegenstand haben, an dem er seine sittliche Natur entwickeln konnte. Allein — ließ sich mit Recht fragen — lebte nicht Adam schon mit Eva in Verbindung? Konnte es da wohl an Gelegenheiten zur Ausübung wechselseitiger Pflichten

[1] Genes. 3, 1—13.
[2] Gen. c. Manich. II. 21.
[3] Glaubenslehre II. B. S. 27.

fehlen? Und warum ließ es Gott nicht bei diesen natürlichen Pflichten bewenden, oder gab lieber einer von diesen die Weihe eines positiven Gebotes, von welchem dann die Menschen doch einen Grund einsehen konnten — als daß er durch Aufstellung eines Verbotes, das gar keinen Grund außer seiner Willkür hatte, die Menschen zur Uebertretung reizte — ein innerer Reiz, der durch den äußeren der satanischen Ueberredung verstärkt, den Menschen fast unvermeidlich zum Falle bringen mußte? Ja, man kann es von dieser Seite selbst löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als Geistlosen, Unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subalterne, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben.'

Wir fassen unsere Entgegnung in folgende drei Fragen zusammen: War die Prüfung des ersten Menschen Gottes und des Menschen würdig? War die Prüfung durch ein positives göttliches Verbot Gottes und des Menschen würdig? War der Gegenstand dieses Verbotes Gottes und des Menschen würdig?

Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich von selbst. Der Mensch prüft die Dinge um sich her, um ihr Wesen, ihren inneren Gehalt an's Licht zu bringen. Gott prüft, damit aus dieser Probe hervorgehe, was der Mensch ist, was er will, was er anstrebt, was er vermag. Die Prüfung — Versuchung — muß sein; sie ist die nothwendige Folge der endlichen Freiheit, die Bedingung der ächten Sittlichkeit. Sie legt die Entscheidung für oder gegen Gott in des Menschen Hand, in die Hand einer freien und eben darum verantwortlichen Persönlichkeit. ‚Wer versucht worden und rechtschaffen

erfunden, dem wird ewiger Ruhm.'[1] ‚Wer dich geschaffen hat ohne dich,' spricht Augustinus[2], ‚der will dich nicht selig machen ohne dich.' ‚Warum wird dieser Baum verboten? Um durch ihn das Gut des Gehorsams an sich und das Uebel des Ungehorsams an sich kund zu thun!'[3] Der erste Mensch war Gottes Bild, Herr der Schöpfung, in unbeschränkter Freiheit stand er ihr gegenüber; er war unsterblich, leidensunfähig, seine Erkenntniß getaucht in die Tiefen des göttlichen Lebens, sein Wille im seligsten Genusse ohne Mangel noch Ermüdung. So war er nur ‚um ein Geringes' von Gott geschieden; er war göttlich, was fehlte ihm noch, um ganz Gott zu sein? Das Band des Gehorsams allein, das an Gott ihn hinwies, seinen Herrn, von dem er Alles nur zu Lehen empfangen, mahnte ihn, daß er Mensch war und nicht Gott. Das Verbot als Ausdruck des göttlichen Willens fordert vom ersten Menschen gegenüber seiner unbegrenzten, von keinem Wesen außer ihm beengten Freiheit und Herrscherwürde Gehorsam um des Gehorsams selbst willen, als Ausdruck und thatsächliche Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott, als Bekenntniß, daß Gott Gott ist und sein Schöpfer, Ursprung, Herr und Ziel. ‚Adam würde nicht daran gedacht haben, daß Gott sein Herr ist, hätte dieser ihm nicht ein Gebot gegeben,' bemerkt Augustinus[4]. Es war eine dreifache Prüfung in diesem Gebote enthalten, nach der dreifachen Richtung des Menschenlebens; die Prüfung seines Willens — Versuchung zur Unbotmäßigkeit; die Prüfung seiner Erkenntniß — Versuchung eines göttlichen Wissens; die Prüfung gegenüber seiner sinnlichen Natur — Versuchung zum Genuß. Unbotmäßigkeit[5], Unglaube[6], Ge-

[1] Jes. Sir. 31, 10. [2] Serm. CLXX. 11.
[3] Aug. Gen. ad lit. VIII. 13. [4] L. c. VIII. 6.
[5] Und du sprachst: Ich werde nicht dienen. Jerem. 2, 20.
[6] Es spricht der Thor in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Ps. 13 (14), 1.

nuß[1] — das ist das dreifache Feuer der Versuchung, durch das jeder Mensch gehen muß. Dieser Gehorsam war darum des ersten Menschen höchste, religiöse That, sein eigentlicher Cultact, seine Religion, wie umgekehrt mit der Uebertretung des Gebotes die Selbstvergötterung eintritt, aus ihr hervorgeht. Gerade der scheinbar unwichtige Inhalt des Gebotes, wenn wir es von seiner materiellen Seite auffassen, hebt seine Bedeutung als Freiheitsprobe in formaler Beziehung erst recht hervor. Darum gibt Gott ein Gebot, für dessen Beobachtung der Mensch kein anderes Motiv erkennt als eben den Willen Gottes, der sein Herr ist; er gab nicht ‚dem natürlichen Sittengesetze die Weihe eines positiven Gebotes', weil diesem der Mensch gehorcht, von Vernunftgründen bestimmt, darum sich zunächst gehorcht, weil außerdem seine in reinster Harmonie lebende Seele keinen Anlaß gefunden hätte, es zu übertreten. Es sollte ihm durch dieses positive Gebot zum Bewußtsein gebracht werden, daß eben diese Harmonie in seinem Inneren, gemäß welcher der Wille ohne Widerstreben dem Gebote seiner von der Gnade erleuchteten Vernunft sich hingab, selbst nur ein unverdientes Geschenk, daß diese letztere als Regel seines heiligen Lebens ein Abbild der göttlichen Vernunft, ein Wiederschein seiner allerheiligsten Natur sei, er demnach nach keiner Richtung seines Wesens hin autonom. ‚Wie ein freigebiger Herr,' sagt der hl. Chrysostomus[2], ‚der seine großen und herrlichen Paläste Einem zum Genusse überläßt, von ihm nicht den eigentlichen Preis, sondern nur eine geringe Anerkennung fordert, damit er sich seine Oberherrlichkeit wahrt, und der Nutznießer immer eingedenk bleibe, daß nicht er Herr des Palastes ist, sondern dieser ihm bloß zu Lehen gegeben durch die Wohlthat und Freigebigkeit jenes

[1] Kommt, laßt uns das Haupt mit Rosen bekränzen, genießen die Güter, die da sind. Weish. 2, 6. 8.

[2] Hom. XVI. 6. in Genes.

Anderen, so verfuhr Gott mit dem ersten Menschen. Nachdem er ihm diese ganze sichtbare Welt zu Füßen gelegt, im Paradiese eine Wohnung ihm bereitet und seine Kostbarkeiten ihm mitgetheilt, verbot er ihm den Genuß des einen Baumes, damit der Mensch sich nicht im Stolze überhebe und wähne, das alles, was er mit seinen Augen sehe, sei durch ihn geworden.' ‚Damit dem Menschen gezeigt würde,' sagt Augustinus[1], ‚wie groß das Gut des Gehorsams allein schon sei, darum ward ihm der Genuß vom Baume verboten, nicht aus Herrschsucht von Seite Gottes, sondern zum Besten des Gehorchenden selbst, da ihm die Unterwerfung unter Gott höchst nützlich war.' Was darum in diesem Gebote an Adam herantritt, das war nichts Anderes als das große Gesetz, das Fundamentaldogma aller Religion und Sittlichkeit, das auf Sinai verkündet und durch Christus bestätigt wurde: Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit deinem ganzen Gemüthe, aus allen deinen Kräften[2].

In Mitte des Paradieses erhebt sich der Baum der ‚Erkenntniß des Guten und des Bösen'. Es war ein wirklicher Baum, wie der Baum des Lebens, aber tiefe Geheimnisse knüpften sich an ihn; denn an ihm sollte der Mensch sich erproben und entscheiden. Er war das Symbol, der unverletzbare Wächter der göttlichen Oberherrlichkeit, ein Fingerzeig, der den Menschen immerdar von sich hinweg und nach Oben wies. Er stand im Paradiese zum Zeichen des Todes und Verderbens, wie später ein zweiter Baum aufgerichtet steht zum Zeichen des Heiles und Sieges. Der Paradiesesbaum ist wenig an sich, und doch so verhängnißvoll für den Menschen geworden, wie der Kreuzbaum nichts

[1] De peccat. merit. et remiss. II. 17.
[2] Matth. 22, 37.

ist als ein dürres Holz, und doch das Herrlichste von Allem [1].

Aber kannte der Mensch, dessen Intelligenz in übernatürlicher Weise war erhoben worden, das Gute und Böse nicht? Wohl erkannte er es, denn er erkannte die Welt, Gott und sich selbst, und das Alles war gut, sehr gut; er kannte auch das Böse als den Gegensatz zum Guten, als ein Mögliches, aber er erkannte es nicht als ein Wirkliches; denn es existirte noch nicht für ihn. Es war nur ein theoretisches Wissen, noch kein thatsächliches Erlebniß, wie der Kranke ganz anders den Unterschied weiß zwischen Gesund- und Kranksein als jener, der immer voller Gesundheit sich erfreute. So sagt Chrysostomus [2]: ‚Nicht als hätten Adam und Eva vorher das Gute und Böse nicht gekannt, sondern weil sie nach dem Genusse der verbotenen Frucht und der übernatürlichen Gnade beraubt ihre Entblößung fühlten.' Erst der Ungehorsam gegen Gott gibt dem Menschen die Erfahrung des Bösen, das bittere, schmerzliche Gefühl dessen, was er war und was er geworden, die Erkenntniß des Bösen, das in seine eigene Seele thatsächlich eingedrungen ist mit seinem ganzen Gefolge von Noth und Tod, Unwissenheit, Wahn und Lüge, Schmerz und Thränen, Raub und Mord,

---

[1] So der Hymnus der Kirche:

Crux fidelis inter omnes
Arbor una nobilis:
Silva talem nulla profert
Fronde, flore, germine,
Dulce ferrum, dulce lignum,
Dulce pondus sustinet.

Und Calderon:

Ein herrlich Holz, ein Holz von Himmelsauen,
Mit süßer Frucht zu ihrer Zeit gepflückt,
Wird Gegengift für jenes erste Thauen,
Das Tod gab, während dieß mit Leben schmückt.

[2] Hom. XVI. 6. in Genes.

Krieg und Knechtung. Darum wird der Baum prophetisch der ‚Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen' genannt.

Seine Frucht war ‚lieblich zum Ansehen'. Die Sünde wird empfangen im Geiste, in's Werk gesetzt durch den Willen, vollzogen im Fleische. Und darum wendet sich die Versuchung auch seiner leiblichen Seite zu, lockt die Frucht zum sinnlichen Genusse. Sie treibt ihn an, niederzureißen die Schranke, die seiner Herrschaft über die Welt gesetzt ist, um gott—los, selbst Gott zu sein; niederzureißen die Schranke, die seiner Intelligenz gesetzt ist, um zu sein wie Gott, mit gottgleicher Erkenntniß; niederzureißen die Schranke, die seiner Genußsucht gesetzt ist, um zu besitzen, zu kosten, wornach das Auge begehrt und das Herz gelüstet. Die Vergötterung des Menschen im Pantheismus, der keinen Herrn seiner Erkenntniß, seines Willens über sich hat; die Vergötterung seiner Intelligenz im Rationalismus, seines Willens, der sich als absolut und autonom Gott gegenüber setzt; die Vergötterung des Genusses im Materialismus — das sind die Grundformen aller Sünde, alles Bösen und aller Lüge auf Erden. Sie sind vorgebildet in der Versuchung im Paradiese. Und in jeder Sünde wiederholt sich dieser dreifache Stufengang. Die Sünde ist die ‚Abkehr des Willens von Gott und seine Hinwendung zur Creatur'[1]. Die Welt mit ihren Gütern ist die lockende Frucht, ‚bezaubert von der Schönheit ihrer Gestalt'[2], gibt der Mensch sich ihr hin; schrankenlos soll sein Wille sein, die alleinige Norm seines Lebens, schrankenlos seine Erkenntniß, das alleinige Maß aller Wahrheit. Er will sein wie Gott[3].

[1] Thom. Aquin. Qu. IV. De mal. Art. 2.

[2] Weish. 13, 1—5.

[3] Peccatum est quaedam annihilatio Dei, sagt der hl. Thomas. Cf. Augustin. Tract. XC. 3 in Joan.: Nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti. Vgl. Jerem. 5, 12—14. Sie sagen: Er ist nicht. 2 Thessal. 2, 3. 4.

Aber der Mensch ward nicht versucht aus und durch sich selbst; wie sollte auch der sündige Gedanke in ihm auftauchen, dessen Seele die Sünde nicht kannte? Ein drittes Wesen erscheint außer Gott und dem Menschen, der Versucher. — Wer ist dieser? Die Schrift nennt ihn die ‚Schlange' [1], und zugleich auch wieder den ‚Satan' [2]. Es ist demnach keineswegs eine bloß natürliche Schlange, es ist eine satanische Schlange, der in Schlangengestalt erscheinende Satan. Und wie im ersten der heiligen Bücher, so erscheint sie auch im letzten derselben wieder: ‚Und hinausgeworfen ward jener große Drache, die alte Schlange, der Teufel und Satan heißt und die ganze Welt verführt' [3]; dort wird das erste Erscheinen des Versuchers, hier sein endliches Schicksal berichtet. Die Bibel erzählt uns nur den äußeren Vorgang, wie sie ja auch nicht einmal der Schöpfung der Geisterwelt Erwähnung thut, da Moses, der weise Erzieher Israels, stillschweigend im pädagogischen Interesse übergeht, was immer dem zu Polytheismus, zur Magie und Theurgie geneigten Volke Anlaß zu Irrungen hätte bieten können [4]. Die tiefere Bedeutung dieses Vorganges war aber der alttestamentlichen Kirche keineswegs unbekannt [5], wie denn auch die heidnische Mythe [6] längst vor Christus sie geahnt und in den mannig-

[1] Genes. 3, 1. 2 Cor. 11, 3.

[2] Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Röm. 16, 20. [3] Offenb. 12, 9.

[4] Cf. Euseb. C. Marcell. III. 3. II. 20.

[5] Vgl. Weish. 2, 23. Der Teufel heißt in der jüdischen Tradition die ‚alte Schlange' (חִוָּיָא קַדְמָאָה). Cf. Targ. Jonath. in h. l. und Offenb. 12, 9; 20, 2.

[6] Die Schlange ist bei den Parsen das erste Geschöpf, durch welches Ahriman das Land des Ormuzd verdirbt; Ahriman wird in Schlangengestalt dargestellt und selbst Schlange genannt. Vgl. Spiegel, Aveſta. I. S. 284. Bei den Indern und Phönikern erscheint die Schlange als Symbol der Weltseele; vgl. Creuzer, Symbolik. I. S. 312. Lassen a. a. O. II. 1. S. 467. Ebenso erscheint sie bei den Germanen (Grimm, Mythologie. II. S. 648), bei den Fin-

faltigsten Formen dargestellt hat. War es eine wirkliche Schlange oder ein bloßes Schlangenbild? Der biblische Text ist diesem entgegen; und warum sollte auch der Satan nicht erscheinen in der Gestalt dieses Thieres, und sich seiner bedienend, das sein Bild ist, lockend und abstoßend zugleich, schön und doch unheimlich, im Dunkeln schleichend und nach Beute spähend?

Doch wer ist dieser Versucher, Satan, d. i. Widersacher Gottes? Eine geheimnißvolle Bosheit, einen furchtbaren, schreckenerregenden Haß gegen Gott thut seine Rede kund. Zuerst weckt er den Zweifel und das Mißtrauen gegen Gott: Ist es wirklich wahr, daß Gott gesagt hat, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Als das Weib das Gebot erwähnt, läugnet er keck, straft Gottes Wort Lüge: Ihr werdet keineswegs sterben. Er reizt zur Empörung gegen Gott, verheißt als Lohn höhere Erkenntniß, Gottgleichheit: er vergiftet das in Liebe an Gott hingegebene Herz des Weibes durch den Gedanken, daß Gott aus Neid ihm diese Erkenntniß vorenthalten. Aber bereits in dem Worte der Versuchung klingt der Hohn hindurch, ein satanisches Lachen über den verführten, betrogenen Menschen. Denn allerdings wird eine Erkenntniß des Guten und Bösen ihm werden, aber in einem ganz anderen Sinne, als dieser verlangt. Alles bietet er auf, um den Menschen, die Krone der sichtbaren Schöpfung, zu verderben, nicht als ob ihm ein Gewinn daraus würde, sondern aus Haß gegen Gott, aus Neid gegen das Glück des Menschen, aus Lust am Bösen, an Sünde und Tod [1].

---

nen und Lithauern (Castrén, Reise im Norden. S. 76). Auch die Mexikaner verehren das Weib mit der Schlange (A. von Humboldt, Ansichten der Cordill. Deutsch. II. S. 41 ff.). Die Edda stellt Loke's furchtbaren Sohn in Gestalt einer Schlange dar, die um die Erde sich ringelt.

[1] Hier liegt das tiefste Wesen des Diabolischen, welches das Böse will um des Bösen willen, aus Lust am Zerstören und Verderben.

Eine geheimnißvolle, grauenhafte That[1] muß geschehen sein, welche ein Geschöpf des gütigen Gottes in diese Tiefe der Bosheit und des Verderbens hinabschleuderte, von wo aus es in ohnmächtiger Wuth gegen seinen Schöpfer ankämpft. Es ist jener Engel, der nicht in der Wahrheit bestanden[2], der die erhabene ihm gewordene Würde nicht bewahrte[3], der, von der eigenen Schönheit verlockt[4], Gott sich gleich zu setzen versuchte, und der darum in die Tiefe stürzte, während der Siegesruf durch alle Himmel ging: Wer ist wie Gott?[5]

In der That, wenn es eine Geisterwelt gibt, wenn auch für sie, weil sie das von Gott gesetzte Verhältniß der Natur und Gnade freithätig bejahen sollte, ein Augenblick der Prüfung kam und kommen mußte — dann war auch für sie der Fall möglich. Und daß er nicht ein wirklicher geworden, aus welchem Grunde ließe sich dieß behaupten?

Nun denn, wer da gefallen, der ist Gottes Widersacher. Das ist der Satan, der Vater der Lüge; denn er begehrt und strebt an und verheißt, was nicht ist und nie sein wird und nicht sein kann — sein wie Gott. Mit Recht nennt darum die Schrift die Sünde, das Werk des Satans, Thor-

---

Die Liebe ist das treibende Princip im Kreise der Erlösten, der Haß ist das mächtige Motiv in dem Reiche der Finsterniß. Es gibt eine Propaganda zur Rettung der Seelen, aber ihr entgegen arbeiten die Verschwörungen zu deren Verderben. So sind auch Menschen, ‚Fürsten dieser Welt', hohe Intelligenz mit bösem Willen paarend, die doch schließlich Gottes Plane dienen müssen. Und darum sind sie, bei aller natürlichen Begabung, doch dumm, wie denn auch der Volksmund von einem ‚dummen Teufel' spricht.

[1] Das ‚Geheimniß der Bosheit' nennt es der Apostel. 2 Thess. 2, 7.

[2] Joh. 8, 44. Offenb. 14, 20.

[3] 2 Petr. 2, 4. Jud. 1, 6.

[4] Jes. Sir. 10, 15. 1 Tim. 3, 6. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXIII. Art. 3.

[5] Offenb. 12, 7.

heit, wie sie die Gerechtigkeit Weisheit nennt. Denn einen zureichenden Grund für die Sünde gibt es nicht[1]. Deßhalb ist das Reich des Teufels ein Reich der Lüge und des wesenlosen Scheines; er hält nicht, was er verspricht. Er ist der Verleumder[2], da er die Creatur aufwiegelt zum Mißtrauen gegen Gott.

In der Lehre vom Satan ist der Dualismus, Rationalismus und Pantheismus überwunden. Das Böse ist nicht allein die ungeregelte Sinnlichkeit, nicht eine bloße Abstraction oder Personification. Es beginnt und hat seinen Anfang in einem persönlichen Wesen, von wo aus fortwährend Einflüsse zum Bösen stattfinden. Aber es ist nicht eine Macht für sich, nichts Selbständiges, nicht eine Substanz oder ein Urprincip; es ist Gottes Creatur, von der es ausgegangen, die nur durch freie Entgegensetzung gegen Gott geworden[3], was sie ist. Es ist hereingetreten in die Zeit, stets ankämpfend gegen Gott und immer wieder von ihm zurückgeschleudert, bis es gänzlich darniedergeworfen und zertreten wird am Ende der Zeiten[4]. In der Lehre vom Satan ist der Pantheismus überwunden, denn das Böse ist nicht bloß eine Form der Endlichkeit, und sein Unterschied vom Guten nicht ein gradueller bloß, subjectiver und relativer, sondern eine wirkliche Macht; es ist nicht das in Nothwendigkeit sich entwickelnde Naturleben, nicht eine bloße Durchgangsstufe und Folie höherer Vollkommenheit; denn im Satan hat es sich verfestet und währet ewig, als der Gegensatz, die Negation des Guten. Es ist vielmehr ein nicht sein Sollendes, das als solches in ewiger Scheidung von Gott verharret, ein durch die creatürliche Freiheit Gesetztes; nicht Gottes Offenbarung, sondern das Werk der Creatur. Es hat seinen Ur-

[1] Augustin. De civ. Dei. XII. 7. 9. [2] Διάβολος.

[3] Conc. Later. IV. Can. 1: Diabolus et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.

[4] Offenb. 14, 20 ff.

sprung jenseits der Menschenwelt, wo die Entscheidung gegen Gott, weil eine That reiner Geister, ausgerüstet mit übermenschlicher Erkenntniß, deren Leben, weil nicht geschlechtlich, auch nicht geschichtlich verläuft, eine Entscheidung wurde für immerdar[1]. In ihm hat das Böse wie seinen Anfang, so seinen Mittel- und Vereinigungspunkt; um ihn, den Fürsten der Finsterniß[2], schaaren sich die gefallenen Engel, sein Reich ist das Reich der Lüge, der Sünde und des Todes, er ist der Mörder von Anfang[3]. Es ist ein Kampf des Bösen gegen Gott, wo Wille gegen Wille, Person gegen Person, die ‚Tiefen der Bosheit'[4] gegen die Tiefen der Erbarmung stehen. Wie der guten Engel Aufgabe und Lust es ist, dienend zum Heile den Berufenen zur Seite zu stehen, arbeitend am Aufbau des Reiches Gottes auf Erden, so ist es Gottes Widersacher, der als Fürst dieser Welt in der Menschenwelt sich ein Reich zu bauen[5] und es auszubreiten sucht, das im erlogenen Scheine glänzt, in welchem die Lüge gepredigt wird, wo der Tod herrscht und die Verzweiflung.

‚Wie oft auch im Leben und in der Wissenschaft die Aufmerksamkeit von dem Teufel abgewandt und dieser für ein

[1] Causam obstinationis (malorum Angelorum) debes accipere .. ex conditione naturae seu status ... Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae .. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXIV. Art. 2.

[2] Epheſ. 6, 12. [3] Joh. 8, 44. [4] Offenb. 2, 24.

[5] Denn wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleiſch und Blut, ſondern gegen Fürſten und Gewaltige, die Herrſcher in der Finſterniß dieſer Welt, gegen die böſen Geiſter unter dem Himmel. Epheſ. 6, 12. Vgl. 1 Petr. 5, 8. 9. Matth. 4, 1 ff.; 13, 19. 27.

Hirngespinst erklärt wird, immer wieder wird doch der ernste Forscher darauf zurückkommen.'[1] Die tiefere Erkenntniß der heiligen Schrift, die Geschichte der Kirche und die eigene Erfahrung belehren uns, wie nur unter der Voraussetzung einer im Bösen verhärteten und befestigten Geisterwelt und ihrer geheimnißvollen Beziehungen zum Menschen das Dasein, die grauenhafte Tiefe[2] und die Macht des Bösen seine volle Erklärung findet. Umgekehrt, wo das Wesen des Bösen verflacht und verkannt wird, oder nur als Schwäche der sinnlichen Natur erscheint, da wird auch diese Lehre der Kirche geläugnet, was in seinen letzten Consequenzen zur Läugnung des Bösen und der Sünde überhaupt, zur Abschwächung des Werkes der Erlösung, zur Entstellung der Grund- und Centrallehre des Christenthums führen muß[3]. Wohl ist die Existenz des Bösen und seines Reiches nicht ein absolut nothwendiger Factor in der göttlichen Heilsökonomie, aber sie ist der thatsächlich existirende Hintergrund, auf welchem die triumphirende Gerechtigkeit Gottes und die Macht seiner Gnade in den Gerechtfertigten sich erhebt[4]. Und gerade in dieser Lehre liegt

[1] C. Daub, Judas Ischarioth, Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten. 1818. Einl.

[2] Offenb. 2, 24.

[3] Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? 1 Cor. 15, 55. Cf. Concil. Trident. Sess V. Can. 1: . . Hominem . . cum morte (incurrisse) captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, id est diaboli. Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik. 1819. § 233: Diejenigen, welche die Existenz des Satans läugnen, und ihn für ein leeres Phantasma erklären, nehmen an, Christus sei in die Welt gekommen, um die Werke eines Hirngespinnstes zu zerstören. Und Strauß (a. a. O. S. 15): Ist der Teufel nur die Personification eines bösen Princips, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee.

[4] Selbst Strauß (a. a. O. II. S. 15) weist die haltlose Hypothese des Rationalismus zurück, als habe sich Christus den Vorstellungen der Juden vom Satan und von den Engeln überhaupt ‚weise anbequemt'. Ebenso nichtig ist die Ableitung der Lehre vom Teufel

zugleich ein großer Troſt. Der Menſch iſt, wenn auch noch ſo tief gefallen in der erſten Sünde des Geſchlechtes und in jeder ſpäteren, doch nur ein Verführter, ein Betrogener, er iſt nicht teufliſch böſe, daher darf er hoffen auf Gnade immerdar.

Der Teufel iſt der ‚Vater der Sünde', der Menſch nur der Sohn dieſes Vaters, der darum von der Sünde befreit aus der harten Herrſchaft deſſen, von dem die Sünde zuerſt ausgegangen, erlöst werden ſoll. Und wenn wir mit dem Böſen in uns ringen, und die ſchwerſten Verſuchungen oft in den heiligſten Augenblicken die Seele ängſtigen, wer ahnt da nicht, daß dieſe Kämpfe nicht kommen aus Fleiſch und Blut, ſondern daß unſichtbare Gewalten mit Gott ſtreiten um den Beſitz unſeres Herzens? Auch iſt nicht zu fürchten, wie der Rationalismus vorgegeben hat, daß durch die Lehre vom Satan der ſittliche Ernſt im Menſchen Schaden leide; denn der Teufel iſt der Vater der Sünde, und hierin erſcheint der letzte Grund der Sünde, und nichts wehrt ſo ſehr dem Leichtſinne als dieſer Blick in den Abgrund des Reiches des Böſen, das uns bedroht; aber des Menſchen Seele, die in die Verſuchung einwilligt, iſt der Sünde Mutter[1], und darum Gott und ihrem Gewiſſen verantwortlich. Umgekehrt wäre vielmehr zu befürchten, daß ohne die Lehre vom Satan, der dem Untergange bereits verfallen iſt, gerade der tiefer Blickende und Strebende nur ſchwer der Verſuchung entgeht,

vom perſiſchen Dualismus aus, da das alte Teſtament viel früher vom Verſucher weiß, ehe noch der perſiſche Dualismus zur vollen Ausbildung gelangte. Aber auch dem Inhalte nach ſtehen ſich beide Lehren diametral gegenüber; Ahriman iſt ein ſelbſtändiger Gott, der Satan eine gefallene, von Gott durch und durch bedingte Creatur; Ahriman bekriegt Ormuzd mit bedeutendem Erfolg; der Satan iſt nur das ohnmächtige, widerſtrebende Werkzeug der göttlichen Vorſehung; Ahriman ſchafft die ſchädlichen Thiere, der Satan ſchafft nicht, ſondern ſucht nur zu zerſtören.

[1] Jac. 1, 14.

einem finstern Dualismus und Pessimismus zu verfallen und Gottes Weltregierung sowie seine Weisheit und Gerechtigkeit zu läugnen. —

Wie kam der Mensch zum Falle?

Zuerst sucht der Versucher den Zweifel anzuregen an Gottes Gebot; das ist der Anfang aller Sünde. So lang das göttliche Gebot klar und unerschüttert vor der Seele des Menschen steht, ist es ihm schwer, fast unmöglich, die Sünde zu begehen. Darum muß zuerst ein Schleier geworfen werden über Gottes Wort, die Versuchung an ihm zuerst rütteln. Nicht darüber, ob Gott existirt, regt die Schlange den Zweifel an; dieß erkannte der erste Mensch zu klar im Lichte der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung; auch nicht darüber, ob Gott überhaupt ihm gebieten könne und dürfe. Aber an dem einzelnen Gebote sucht sie zu deuteln, und stellt seinen Sinn in Frage. Das Weib antwortet, läßt sich ein in die Versuchung; der Funke des Zweifels ist bereits in seine Seele gefallen. Seine Antwort zwar zeigt, daß es sich des göttlichen Gebotes und der Strafe wohl bewußt ist; aber der Zusatz: ‚Und rühret nicht daran', läßt erkennen, daß das Verbot ihm schwer und drückend erscheint. — Nun wird der Versucher kühner. Hat er vorher den Bestand des Verbotes nur bezweifelt, so schreitet er jetzt vor zur kecken Verneinung: Keineswegs werdet ihr sterben. Noch war der Tod nicht in der Menschenwelt, noch hatten die ersten Menschen den Tod nicht gesehen und noch weniger erfahren; darum läugnet der Versucher die Wirklichkeit der Strafe, den kommenden Tod. Aber hierbei bleibt er nicht stehen; er fügt der Verneinung eine Bejahung bei, welche der Phantasie der Getäuschten einen unermeßlichen Horizont öffnet: Ihr werdet sein wie Gott. So war das Gift in die Seele geträufelt; das von der Versuchung bethörte Herz verspricht sich ein geheimnißvolles Glück, wunderbare Zukunft, gottgleiche Herrlichkeit. Die Sünde als solche wird geläugnet, das Gesetz,

der Ausfluß der Liebe Gottes, erscheint als Mißgunst, die Sklaverei der Lust als fesselose Freiheit, der heilige Gehorsam als beschränkte Thorheit, die Uebertretung als der erste Schritt zur Weisheit, der Fall, der von Gott scheidet, als Weg zur Aehnlichkeit mit ihm. Göttergleiche Erkenntniß, göttergleicher Genuß, göttergleiche, unbegrenzte Freiheit und Selbstherrlichkeit, das ist von jeher die Zauberformel, mit welcher die Lüge in Wort und Schrift, in Philosophie und Politik, Poesie und Prosa, als Pantheismus und Sensualismus, Absolutismus wie Communismus auf dem großen Markte des Lebens wie in der stillen Kammer das Herz des Menschen berückt[1].

So ist Gottes Drohung, wenn nicht vergessen, doch in den Hintergrund gedrängt; die wunderbare Zukunft, welche der Versucher verheißt, hält Herz und Sinn gefangen. Nun sieht das Weib die Frucht des Baumes mit andern Augen an. Hat es dem Versucher fest geglaubt und mit Entschiedenheit der Drohung Gottes den Glauben versagt? Wir wissen es

[1] Wie den Ophiten (Epiph. Haeres. XXXVII. 5. Hippolyt. Philosoph. V. § 9) der ersten Jahrhunderte, welche der Schlange einen göttlichen Cult widmeten, ist auch dem Pantheismus der Fall der erste Schritt zur Freiheit. Aehnlich Schiller (Ueber die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde, WW. XVI. S. 36), welcher den Sündenfall einen Riesenschritt der Menschheit nannte. Schon Kant (Berliner Monatsschrift, 1786, 1. St.) fand in der Erzählung vom Sündenfalle die erste Lossagung des Menschen vom Instinct und seinen Uebergang zur freien Vernünftigkeit; nach seiner animalischen Seite war dieß ein Verlust, da der Instinct ihn bisher sicher geleitet hatte, während die erregte Reflexion ihn alsbald an ein schädliches Gewächs gerathen ließ; als intelligentes Geschöpf war es für ihn ein Gewinn. Und heute noch strebt die Versuchung, die Strenge des christlichen Sittengesetzes als harte, ungerechte, unwürdige Schranke, Christenthum und Kirche mit ihren ewigen, unerbittlichen Grundsätzen als nicht ‚zeitgemäß', als ‚Verdummungs- und Knechtungs-Anstalt' darzustellen, will der Rationalismus das Christenthum (in seiner Weise) mit der ‚modernen Culturwelt' versöhnen.

nicht; aber der Zweifel haftete wie ein Pfeil in seiner Seele. Und mehr bedarf es nicht zur Sünde. Mit magischer Gewalt wirkte die Frucht auf das Auge; durch alle Sinne ging die sündige Lust ein in die durch den Zweifel entwaffnete und entnervte Seele: ‚Und sie nahm von seiner Frucht und aß.' — Falscher Wissensstolz, ungezügelter Freiheitsdrang, Streben nach Gottgleichheit, das ist der Anfang; — niedere Lust, schamlose Begierde, Sklaverei der Sinne, Entwürdigung und Verthierung des ganzen Menschen, das ist das Ende aller Sünde.

Hochmuth [1], Ungehorsam [2], Zweifel und Unglaube, Undank, Gottesverachtung [3], Sinnenlust — das ist die erste Sünde. Sie war schwer, um so schwerer, je höher die Erkenntniß, die den Stammeltern geworden, je reiner ihre Seele war, je größer die Liebe, die sie ausgeschmückt zum Tempel Gottes, je reicher die Wohlthaten, die sie von Gott empfangen hatten, je schwerer die Strafe, die ihnen angedroht war, je inniger der Verkehr, in dem sie mit Gott lebten, je wunderbarer die erhabene Stellung, auf welche seine Gnade sie erhoben hatte — in der That ein Geheimniß der Bosheit [4].

Die Verheißung des Versuchers erfüllte sich. ‚Die Lust, wenn sie empfangen hat, gebiert die Sünde; die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod.' [5] Adam und Eva erkennen

---

[1] Predig. 10, 14. [2] Röm. 5, 19.

[3] August. De civ. Dei, XIV. 15: Contemptus est Deus jubens, qui creaverat, qui ad imaginem suam fecerat, qui caeteris animalibus praeposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec difficilibus oneraverat.

[4] Augustin. De civ. Dei, XXI. 12: Quanto magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum. XIV. 12: Ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, ubi praesertim cupiditas nondum voluntati resistebat, tanto majori injustitia violatum est (praeceptum).

[5] Jac. 1, 15.

nun Gutes und Böses, letzteres aus der Tiefe der eigenen schmerzlichen Erfahrung. Abgefallen von Gott, verfällt der Mensch dem Naturleben, dessen Macht sich zuerst in der Empörung des Fleisches gegen den Geist offenbart. Gott sucht den Gefallenen auf, ruft ihn an, um ihn zum Geständniß, zur Beicht[1] seiner sündigen That zu führen, denn in ihr spricht sich die Reue, die intentionale Lossagung von der Sünde aus. Die Schlange wird dagegen einer Frage nicht gewürdigt, für sie gibt es keine Reue mehr. Noch suchen sie eine Ausflucht, indem der Mann die Schuld auf das Weib, dieses auf die Schlange wirft.

Nun folgt die Strafe; diese trifft zuerst den Urheber der Sünde, die Schlange[2]. Aehnlich der Verfluchung des Feigenbaumes durch den Herrn[3] und jener symbolischen Handlung beim großen Versöhnungsfeste[4] treffen Strafe und Fluch direct und unmittelbar die Schlange, mittelbar und indirect den, der durch sie Urheber der Sünde geworden war. ‚Was zur Schlange gesprochen wird,' erklärt Augustinus[5], ‚das be-

[1] Interrogabat Deus, ut probans hominem in causa aut negationis aut confessionis daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi. Wie Adam ein Vorbild aufrichtiger Beicht, so gibt Kain das erste Beispiel der die That läugnenden Verhärtung. Tertull. C. Marc. II. 25.

[2] Weil du dieß gethan, so bist du verflucht unter allen Thieren und unter allen lebenden Wesen des Feldes; auf deinem Bauch sollst du kriechen und Staub essen alle Tage deines Lebens. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe, und zwischen deinem Samen und zwischen ihrem Samen. Er wird dir zertreten das Haupt, und du wirst ihm nach der Ferse streben. Genes. 3, 14. 15.

[3] Matth. 21, 19. [4] Levit. 16, 20 ff.

[5] De Genes. ad lit. XI. 36. So fällt von selbst die Einwendung von Strauß (a. a. O. II. S. 29) gegen die historische Wirklichkeit der Erzählung. ‚Die Strafe der Schlange,' sagt er, ‚sei theils an sich ungerecht, denn was konnte das arme Thier dafür, daß es von einer höheren Macht mißbraucht wurde? theils setzt sie in ihrer besonderen Beschaffenheit das Abenteuerliche und Unwahre voraus, daß die

zieht sich auf den, der durch die Schlange thätig war; denn mit diesen Worten wird der Versucher des menschlichen Geschlechtes beschrieben, wie er in Zukunft sein wird.' Der Fluch ist eben für den Menschen, nicht für die Schlange gesprochen, darum accommodirt er sich der Anschauung des Menschen, in welcher die sinnliche Erscheinung und das geistige Princip noch völlig ungeschieden waren. Dem Menschen erschien der Verführer als Schlange, darum galt ihm die Verfluchung der Schlange auch als Verfluchung des Urhebers der Sünde, und ihre in Aussicht gestellte Vernichtung und Besiegung durch des Weibes Same auch als eine Errettung von seiner Macht und seinem Einflusse. Eine andere Strafe als die hier gegebene, konnte über den Versucher nicht ausgesprochen werden; es soll die Beute ihm entrissen werden. Und hierin leuchtet der erste Strahl der Hoffnung für den gefallenen Menschen auf [1].

Das Weib hat zuerst das Gebot übertreten, an dieses ergeht daher nun die Strafe [2]. Es wird ihm zur Strafe ein Erinnerungszeichen gegeben, das beim Eintreten eines jeden

---

Schlange früher Füße oder doch einen aufrechten Gang gehabt habe, und daß jetzt Staub ihre Nahrung sei.' Luther freilich hatte erklärt (zu Mos. 3, 1), vor der Sünde sei die Schlange ‚aufrecht gegangen wie ein Hahn'.

[1] Es ist hier nicht die Rede von einer natürlichen Feindschaft zwischen der giftigen Schlange und dem Menschengeschlechte überhaupt, da ja immer der Mann, nicht das Weib als Repräsentant des Geschlechtes erscheint; auch wäre die Emphase, mit welcher Gott selbst diese Feindschaft setzt, geradezu unbegreiflich. Daß unter der Schlange ein geistiges Princip zu verstehen ist, geht schon aus der Identificirung der Schlange mit ihrem Samen (d. i. dem Reiche des Bösen; vgl. Joh. 8, 44. Apostelgesch. 13, 10. 1 Joh. 5, 19) hervor. Es ist ein Zweikampf zwischen ‚dem Weibe' im eminenten Sinne und dem Principe des Bösen. Vgl. I. B. 2. Abth. S. 341.

[2] Vermehren will ich die Beschwerden deiner Schwangerschaft, mit Schmerzen sollst du Kinder gebären und nach dem Manne soll dein Verlangen sein, und er soll herrschen über dich. Genes. 3, 16.

neuen Adamssohnes der ersten sündigen Mutter sich auf's Neue schmerzlich fühlen läßt. Die Fruchtbarkeit ist die Ehre des Weibes; aber gerade in sie hat auch Gott die Strafe gelegt, nur unter Lebensgefahr ist sie fruchtbar. In Eva ist die Strafe dem gesammten Geschlechte geworden; sie war bestimmt, die Gefährtin und der Trost des Mannes zu sein. Gott hat die Oberherrschaft, die er vom Anfange an dem Manne gegeben, in eine harte Knechtschaft für das Weib umgewandelt; überall, außerhalb des Christenthumes, schmachtet das Weib unter einem harten Joch [1]. Nur den Schlangentreter, vom Weibe geboren, hat auch das Weib rehabilitirt; das Blut, das vom Kreuz dahin floß über die zweite Eva, die unter dem Kreuze stand, hat hinweggenommen für immer die alte viertausendjährige Schmach.

Zuletzt wendet sich das strafende Wort des Herrn an Adam [2]. Der Mensch, das wunderbare Bild und der Repräsentant Gottes auf Erden, war der König der Schöpfung, so lange Gott der König seines Herzens war. Nun aber, da er gegen Gott sich erhoben, erhebt sich gegen ihn die ganze Schöpfung [3], denn nur um des Menschen willen ist sie da, wie dieser für Gott; der Gefallene zieht auch sie mit sich hinab in den Fall. Auch die Natur theilt den Fluch, der über ihren Herrn und König ergangen; gefallen ist die Natur

[1] Bossuet, Élévations sur les mystères. VI. Sem. XI. Élév.

[2] Verflucht sei die Erde um deinetwillen, in Mühsal sollst du dich nähren von ihr alle Tage deines Lebens. Und Dorn und Distel soll sie dir sprossen, und du sollst essen das Kraut des Feldes. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis du zurückkehrst zur Erde, denn von ihr bist du genommen; denn Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren. Genes. 3, 17—20.

[3] Weish. 5, 18. Dem Ungehorsame, bemerkt Augustinus (De civ. Dei, XIV. 15), ‚wird vergolten mit Ungehorsam'. ‚Es ist nicht anders möglich,' sagt Hieronymus (In Jerem. C. 15. Hom. V.), ‚die ganze Schöpfung muß sich erheben gegen den Sünder, der sich gegen Gott erhoben.'

im Menschen, die in ihm und durch ihn die Unsterblichkeit empfangen sollte; gefallen die Natur außer ihm, die ja nichts ist als der große Leib und das Organ der Menschheit. Die begnadigte Seele hatte den Leib und die ganze Natur erhoben — nun sinkt sie, wie der Leib sinkt, so die Seele daraus entwichen. Statt ihre Erhöhung im Menschen zu finden [1], wird sie durch ihn erniedrigt, mißbraucht gegen ihre Bestimmung und gegen den ewigen Willen ihres Schöpfers, daß sie nun der Sünde vielfach dienen muß, statt Werkzeug zu sein und Dienstmagd des Heiligen [2]. Wie darum aus des Menschen zerrissenem Innern, seit die Sünde wie eine schneidende Dissonanz durch die harmonische Einheit seines Wesens gegangen, immerfort der Klageruf ertönt: Ich Unglückseliger, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! [3] — so seufzen alle Geschöpfe und liegen in Geburtswehen immerdar, denn mit Widerstreben ward die Creatur der Vergänglichkeit unterworfen [4]. ‚Wenn gelehrt wird, daß auch das Verhältniß

---

[1] Theodoret in Ephes. I. 10. Theophil. ad Autol. II. 17
[2] Röm. 8, 20. 21. [3] Röm. 7, 24. [4] Röm. 8. 20. 23.

Noch deckt ein trüber Wittwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein;

Bis einst der Schleier wird gehoben,
Muß ewig Klaggesang erhoben
Von Allem, was da athmet, sein.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;

Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Creatur.

Fr. v. Schlegel.

Die Wunder des Herrn sind die Restauration des ursprünglichen paradiesischen Zustandes, sowie die Anticipation des kommenden. Vgl. I. B. 2. Abth. S. 279, 281. Indem aber die Kirche im Sacrament

der Natur zur Menschheit durch das sittliche Verderben verkehrt werden muß, so findet dieß seine Rechtfertigung in dem philosophischen Gedanken an die Einheit der Welt im Sittlichen wie im Physischen. Vom Leiden des Theiles müssen alle Theile in Mitleidenschaft gezogen werden; das verschuldete Leiden wird hievon keine Ausnahme machen können.'[1]

So wälzt sich dahin über die fluchbeladene Erde der breite, tiefe Strom von Armuth und Mühsal, von Schmerz und Bitterkeit und tausendfachem Wehe; wie viele Thränen, die schon geweint, wie viel Leiden, das schon durchlitten, wie dornbesäet der Weg, den der Mensch geht von der verschlossenen Pforte des Paradieses aus durch alle Jahrhunderte der Geschichte! Der Jammer des Kranken, der irre Schrei des Wahnsinnigen, das Röcheln der Sterbenden, die Angst der Versuchung, der Todeskampf und endlich das Grab![2] Nur

---

und Sacramentale mit der Kraft von Oben die Elemente der Natur weiht, gibt sie ein stetes Zeugniß ab von der Erlösungsbedürftigkeit der Creatur, symbolisirt und vollzieht sie partiell diese Erlösung. Die Natur, das Werkzeug der Sünde und die Speise zum Tode, wird im Sacrament Trägerin der Gnade, Arznei des Lebens. Außerdem beweist uns das Leben der Heiligen, wie innig die Natur wieder in Harmonie trat mit dem höheren Walten des erlösten Geistes und seinen Forderungen sich anschmiegte. Wenn bei diesen Erzählungen auch manches Legendenhafte mit unterläuft, so setzt das häufige Vorkommen ähnlicher Züge doch einen tiefen Grund von Wahrheit voraus. Die Bestien des Circus, die sich zu den Füßen des Martyrers niederlegen, die wilden Thiere der Wüste, die dem Einsiedler dienen, die beglaubigten Wunder im Leben späterer Heiligen, was ist das anderes als das vereinzelte Hereintreten einer höheren Ordnung der Dinge, wie sie ehedem war und am Ende der Zeiten wieder sein wird?

[1] H. Ritter, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft. III. S. 95.

[2] Aug. Op. imperf. VI. 23: Quanti hoc aestimaverit (die Sünde der Uebertretung), qui non potest falli, satis apparet granditate supplicii. . . . Sicut ergo poenae humanarum miseriarum, quas communiter perferunt filii Adam a die exitus de ventre

der Tod ist des irdischen Mühsals Ende; er ist eingetreten mit dem Augenblicke der Uebertretung, und von nun an ist unser Leben nur der Beginn des Sterbens, ein fortgesetztes Erlahmen und Erlöschen der Lebenskraft. Gott hat den Tod nicht gemacht, aber durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen[1]. Der Tod ist keineswegs, wie Fichte[2] annimmt, eine Wirkung des Lebensprocesses; er ist über uns gekommen wie ein Verhängniß; der ‚bittere Tod' ist das Schmerzlichste unter allen Schmerzen, das uns mit Nothwendigkeit trifft, mögen wir uns noch so sehr dagegen sträuben. Ich muß sterben, spricht der Mensch, und wäre er heilig wie Paulus[3]; überkleidet möchte er werden, nicht entkleidet. Und dieses ‚Muß' bleibt, wenn auch der Mensch ob der Idee, die er in das Sterben hineinlegt, als Held, als Martyrer, als Christ leichter sich unter die Nothwendigkeit beugt, sie zur That seiner Freiheit umwandelt; es bleibt, wenn auch Poesie und Kunst die dunkle Gestalt des Todes in heiterem Gewande uns darstellen.

---

matris eorum, ideo sunt omnium, de quorum praevaricatione ista venerunt: ita ipsorum duorum praevaricatio tam magnum peccatum debet intelligi, ut posset omnium ex viro et muliere nascentium in deterius mutare naturam et communi reatu tanquam haereditarii debiti obligare chirographum.

[1] Weish. 1, 13. Haec mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit. . . Quamvis annos multos postea vixerint, illa tamen die mori coeperunt, qua mortis legem, qua in senium veterascerent, coeperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed deficientem. Augustin. De Gen. ad lit. XI. 32. Bei den meisten alten Völkern gilt die Leiche als etwas Unreines, zum Zeugnisse, daß der Tod nicht als das Normale und Ursprüngliche angesehen wurde.

[2] Anthropologie S. 316.

[3] 2 Cor. 5, 4. Mors animam nolentem pellit e corpore. Augustin. De civ. Dei. XXI. 3.

Aber die Buße ist zugleich Arznei geworden. Die Nothwendigkeit des Todes reißt uns mit Macht los aus der Umstrickung dieses Irdischen und führt uns hin zu Gott, dem Quell des ewigen Lebens [1]. Dieser Leib, der Leib des Todes, in dem die Sünde wohnt und die böse Lust, muß sterben, damit ein neuer, geistlicher Leib erstehen kann. In Schmerz und Tod weist die Natur den Menschen selbst von sich hinweg, damit er in ihr seine Gottheit nicht erblicke, und läßt ihn verlangen nach dem allein wahren Gotte, dem Bringer der Seligkeit. Die schwere Arbeit wird ein Mittel, das uns schirmt gegen die Uebermacht entfesselter Lust. Wie wenig der gefallene Mensch im Stande ist, in stillem Gottesfrieden heilige Sabbathruhe zu genießen, beweist jeder arbeitslose Tag, der so Vielen, statt Freude im Herrn zu bieten, Anlaß zur Sünde wird. Im Aufblicke nach Oben übernommene Arbeit, in Geduld getragene Schmerzen, die entsagende Hingabe des Leibes und Lebens an Gott werfen die Scheidewand nieder, welche die Sünde aufgerichtet. Das Heil entspringt dem Opfer [2].

Das irdische, sichtbare Paradies war Folge und Erscheinung des inneren Gnadenstandes; indem der Mensch diesen verlor, hat er auch das Paradies verloren [3].

Dieß war die Folge der ersten Sünde für den ersten Menschen. Fragen wir nun: Welche Folgen hatte die Sünde

[1] Tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad vitam. Augustin. De civ. Dei, XIII. 4.

[2] Bonus (mortis) usus gloriosissimos martyres fecit. Id. l. c. 16. Boni bene merentur, quamvis sit mors malum. Id. l. c.

[3] Cherubim bewachen das Paradies. Die Völker bildeten diese der Menschheit angehörende Erinnerung mythologisch aus. Bei den Aegyptern und Altassyriern bewachen Löwen und adlergestaltige Greife (etymologisch dasselbe wie Cherub von כָּרַב) die Goldberge. Bei den Persern hüten 999,999 Fervers den Baum Hom, der die Kraft der Auferstehung in sich schließt. Aehnlich bei den Griechen. Cf. Herodot. III. 116. IV. 13.

Adams für seine ganze Nachkommenschaft, d. i. gibt es eine Erbsünde, und worin besteht sie?

Nach der kirchlichen Bestimmung[1] schließt die Sünde Adams, die auf das gesammte Geschlecht übergegangen, folgende Momente in sich: Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit, Gottes Zorn und Unwille, Sterblichkeit des Leibes, Gefangenschaft unter der Herrschaft des Satans, Verschlimmerung nach Leib und Seele. Dieser sündige Zustand geht auf seine gesammte Nachkommenschaft über, vermöge des Ursprunges Aller aus ihm, so daß sie Jedem im eigentlichen Sinne zukommt. Ist jedoch gleich die Freiheit des gefallenen Menschen geschwächt, so folgt doch nicht, daß alles Thun desselben Sünde sei; wohl aber kann er nur durch Christi erlösende Gnade wahrhaft (d. i. in übernatürlicher Weise) vor Gott gerechtfertigt werden[2].

Keine Lehre finden wir so häufig und so deutlich in der heiligen Schrift bezeugt, als die Lehre von der Erbsünde. Vor Allem kommt hier der Apostel Paulus in Betracht. Der Gang seiner Entwicklung[3] ist in Kürze dieser: Christus ist der Mittler aller Menschen, in und durch welchen Allen die Rechtfertigung wird und Beseligung durch den Glauben. Um

[1] Conc. Trident. Sess. V. C. I–V: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem . . . totumque Adam in deterius commutatum fuisse, anathema sit . . . Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium . . per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum . . . Jesu Christi . . . anathema sit.

[2] L. c. C. V. Zugleich erklärt jedoch die Kirchenversammlung: ‚non esse suae intentionis, comprehendere in decreto, ubi de originali peccato agitur, Beatam et Immaculatam Virginem Mariam, Dei Genitricem'.

[3] Röm. 5, 12 ff.

dieſe Grundlehre und Grundthatſache des Chriſtenthumes noch weiter zu begründen und um ſeine Leſer noch tiefer in das Geheimniß der Erlöſung einzuführen, zieht er eine Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus, und macht den Uebergang des Verdienſtes Chriſti auf das ganze Geſchlecht anſchaulich durch den Uebergang der Sünde Adams auf alle Menſchen. Als Mittelglied des Beweiſes für die allgemeine Sündhaftigkeit gilt ihm die Allgemeinheit des Todes. Er iſt Strafe der Sünde[1]. Alle aber ſind dem Tode überantwortet, darum ſind Alle in der Sünde. So iſt Adam ein Vorbild Chriſti, ſeine urſächliche Beziehung zu dem Schuldverhältniſſe der Menſchheit iſt der Typus der urſächlichen Beziehung Chriſti zu dem Gnadenſtande der Menſchheit[2]. So ſind wir von

[1] Der Tod iſt der Sünde Sold. Röm. 6, 23. Durch einen Menſchen der Tod, und durch einen Menſchen die Auferſtehung von den Todten. 1 Cor. 15, 21. 22.

[2] Röm. 5, 12—19: Wie durch einen Menſchen die Sünde in dieſe Welt gekommen iſt, und durch die Sünde der Tod, und ſo der Tod auf alle Menſchen übergegangen iſt, in welchem (d. i. Adam, oder durch welchen, wegen deſſen [ἐφ' ᾧ], wie Theophylactus, Oecumenius, Chryſoſtomus erklären) (Andere erklären: ‚indem' oder ‚wie', ‚weil') Alle geſündigt haben (weil ſeine Sünde Grund iſt, daß wir Alle in der Sünde geboren werden) . . . Aber es iſt nicht wie die Sünde, ſo auch die Gnade. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen (οἱ πολλοί, רַבִּים vgl. V. 18, d. i. Alle) geſtorben ſind, ſo floß noch vielmehr die Gnade Gottes und ſein Geſchenk in Gnade durch den einen Menſchen Jeſus Chriſtus auf die Vielen über. Und nicht wie durch Einen die Sünde, ſo auch die Gabe; denn das Gericht wegen Eines zur Verdammung, aber die Gnade aus vielen Vergehen zur Rechtfertigung. Denn wenn durch die Sünde des Einen der Tod herrſchte durch den Einen, ſo werden vielmehr die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangend ſie im Leben herrſchen durch den Einen Jeſus Chriſtus. Daher wie durch des Einen Fall in alle Menſchen zur Verdammniß, ſo durch des Einen Gerechtigkeit in alle Menſchen zur Gerechtigkeit des Lebens. Denn wie durch den Ungehorſam des einen Menſchen viele Sünder geworden ſind, ſo werden durch die Gerechtigkeit des Einen die Vielen gerecht werden.

Geburt aus Söhne des Zornes[1]; die leibliche Geburt ist eine Geburt aus dem Fleische, aus der Welt, aus dem Willen des Mannes[2], darum ist nothwendig, um das Reich Gottes zu besitzen, die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste[3].

Auch der Anschauung des A. T. ist die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes, von Geburt aus ihm anhaftend, keineswegs fremd[4]; der Tod und die allgemeine Sündhaftigkeit ist Folge der Sünde Adams[5], der Ursprung der Sünde ist das Weib[6], durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen[7].

So tief aber war von Anfang an im kirchlichen Bewußtsein der Glaube an die Erbsünde gewurzelt, daß nach des hl. Hieronymus Zeugniß die Pelagianer sich fürchten mußten, von der Menge wegen der Läugnung dieses Dogma's gesteinigt zu werden, wenn sie dieselbe offen aussprächen[8]. Darum berief sich auch Augustinus in seinem Kampfe gegen dieselben auf die constante kirchliche Tradition: ‚Nicht ich,' spricht er[9], ‚habe die Lehre von der Erbsünde ausgedacht, welche das katholische Bekenntniß von Alters her immer geglaubt hat.' Vor Allem war es das kirchliche Bekenntniß der ‚Taufe zur Nachlassung der Sünde', wie es im Nicänischen Symbolum heißt, und der uralte Gebrauch der Exorcismen bei den Täuflingen — was die Pelagianer nicht in Abrede stellen konnten, und was nur unter der Voraussetzung der Erbsünde Bedeutung hat[10].

---

[1] Ephes. 2, 2. [2] Joh. 1, 13; 3, 6. Matth. 18, 7.

[3] Joh. 3, 3—7. Matth. 28, 19.

[4] Psalm 50, 7. Hiob 14, 4. Genes. 6, 5; 8, 21.

[5] Weish. 2, 25; 1, 14. [6] Jes. Sir. 25, 33. [7] Weish. a. a. O.

[8] ‚Du zwingst mich,' sagt der Pelagianer Kritobulus (Hieronym. Dialog. III. 17), ‚jenes verhaßte Wort auszusprechen, ... damit alsbald das Volk Steine auf mich werfe.'

[9] De nupt. et concupisc. II. 2.

[10] Id tu (die Exorcismen — insufflationes nämlich) commemo-

Was die heilige Schrift berichtet und die Kirche von jeher geglaubt, das klingt aus den Mythen der Völker, wenn auch oft faſt zur Unkenntlichkeit entſtellt, vielfach wieder. Und je weiter die ſprachlichen, ärchäologiſchen und ethnographiſchen Forſchungen fortſchreiten, deſto mehr findet das bekannte Wort Voltaire's ſeine Beſtätigung: Die Lehre vom Falle und der Entartung des Menſchengeſchlechtes findet ſich bei allen alten Völkern [1]. In der Sage von Prometheus und ſeinem Feuerdiebſtahl erkannte ſchon das kirchliche Alterthum [2] einen dem Sündenfalle Adams verwandten Mythus. ‚In dem Geſchlechte des Japetos (einem der Titanen) in der Heſiodiſchen Theogonie,‘ ſagt C. O. Müller [3], ‚ſind Ueberreſte eines eigenen tiefſinnigen Gedichtes alter Sänger über das Loos des Menſchengeſchlechtes enthalten, Japetos ſelbſt iſt der Herabgeſtürzte [4], das von hoher Glückſeligkeit verdrängte Menſchengeſchlecht.‘ Seine Söhne, die Brüder Prometheus und Epimetheus, ſtellen die Menſchheit dar; durch den Vorwitz des Weibes des letzteren, Pandora, iſt Krankheit und Tod in die Welt gekommen. Er iſt der Urvater des Menſchengeſchlechtes; darum erſcheint der zweite Stammvater nach der Fluth, Deukalion, mit ſeinem Sohne Hellen, dem Vater des griechiſchen Volkes. Wenn Heſiod [5] erzählt, Prometheus habe beim Opfer den Zeus betrogen, dieſer habe ſodann den Menſchen das Feuer entzogen, Prometheus aber es wieder geſtohlen und ſei dann auf Zeus' Befehl in Bande

rare timuisti, tanquam ipse de toto orbe exsufflandus esses, si huic insufflationi, qua princeps mundi a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses. Augustin. in Julian. II. 2.

[1] ‚Aurea prima sata est aetas,‘ fährt er fort, ‚est la devise de toutes les nations.‘ Essai sur les moeurs. Ch. 5.

[2] Clem. Alex. Strom. I. p. 384.

[3] Geſchichte der griechiſchen Literatur. I. S. 161.

[4] Von ἰάπτω. Japetos iſt Vater des Atlas, Prometheus und Epimetheus.

[5] Theogon. 507 sqq. Opp. et dies. 42 sqq.

geschlagen worden so lange, bis Herakles, des Zeus Sohn, nicht ohne den Willen des Vaters, ihn erlöste, so sehen wir hier im Gewande des Mythus Sündenfall und Erlösung unverkennbar ausgesprochen. ‚Wie wunderbar erscheinen hier die Strahlen höherer Erkenntniß und primitiver Ueberlieferung gebrochen, fremdartig gefärbt und doch wieder durchsichtig genug, ihre Urgestalt erkennen zu lassen.‘ [1] Der Betrug beim Opfer und der darauf folgende Feuerdiebstahl sind sehr bezeichnende Bilder für jene unvordenkliche Schuld, die in den Sagen der Völker am Anfange der Geschichte steht. Der Mensch, der als Geschöpf seinem Schöpfer mit seinem ganzen Sein verpflichtet war, hat, als er, in die Schiefdlichkeit des Willens getreten, statt diesem zu opfern, ihn vielmehr sich eigen zu machen gesucht, und indem er das von ihm geforderte Opfer des selbstischen Willens nicht brachte, Gott allerdings um das, was ihm gehörte, betrogen [2]. Anklänge an dieses Ereigniß als Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens bilden die thrakisch-hellenische Linosklage [3], wie denn das Bewußtsein einer uralten auf dem Geschlechte ruhenden Schuld [4] der Grundgedanke der antiken Tragödie ist.

Im Haus des Labdakos seh' uraltes Leid ich,
Stets erneut, auf's Leid der Geschiedenen stürzen,
Nimmerdar befreit ein Geschlecht das Geschlecht, hinabwirft
Ein Gott sie; löset nie den Fluch [5].

‚Die Geschichte der ältesten Philosophie,‘ bemerkt Fr. von Schlegel [6], ‚d. i. der orientalischen Denkart, ist der schönste

[1] Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 270.
[2] Lasaulx, Studien des classischen Alterthums. S. 340.
[3] Herodot. II. 79. Creuzer, Symbolik. II. S. 423.
[4] ‚πρώταρχος ἄτη.‘ [5] Sophocl. Antig. 595 sq.
[6] Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. S. 198. Nach dem Zendavesta (Vendidad. Farg. 1. und 2. Bundeh. 1. und 3.) drang Ahriman in das Lichtreich und brachte Kajomorts, dem ersten Men-

und lehrreichſte äußere Commentar der heiligen Schrift; denn der Gegenſatz des Irrthums zeigt uns die Wahrheit in einem neuen und noch helleren Lichte.'

Was aber Sage und Sang der Völker durchklingt, das ſind nicht eitel Träume der dichtenden Phantaſie, das hat vielmehr noch immer auch vor der ernſten Forſchung und der tieferen Betrachtung des leiblichen, geiſtigen und ſittlichen Zu-

---

ſchen, den Tod. Vgl. Bundeh. 15, 31. Der böſe Geiſt betrog die erſten Menſchen Meſchia und Meſchiane, indem er ihnen Früchte zu eſſen gab; er gab ihnen ein, er ſei es, der Alles geſchaffen habe. Nach den Indiern iſt das gegenwärtige Zeitalter das Zeitalter der Sünde (Kalijuga). Um Brahma, den erſten Menſchen, zu prüfen, ließ Shiva die Blüthe des Baumes Kalbnir herabfallen. Brahma, um ſich Gott gleichzuſtellen, nahm von der Blüthe; da traf ihn der Fluch, daß er aus Brahmapatnam (dem Paradieſe) verſtoßen wurde. Bagavad., Aſiatiſche Originalſchrift. I. S. 55 ff. Majer, Mythol. Lexik. I. S. 274 ff. Zur Sünde aber hatte ihn das erſte Weib gebracht. Nach der aſſyriſch-babyloniſchen Mythe erſcheint der Drache Tiamat als der Verſucher der erſten Menſchen; ihn trifft dafür der göttliche Fluch, wie auch über die Menſchen die Strafe ausgeſprochen wird. Alle Uebel ſind nur durch die erſte Sünde über den Menſchen gekommen. Smith l. c. Nach den Chineſen hat Fo-hi, von einem Drachen aus der Tiefe belehrt, die Wiſſenſchaft von In und Yang, oder der Männlichkeit und Weiblichkeit, erfunden; dadurch fiel er. Das Weib aber war die erſte Quelle aller Uebel. Majer, Mythol. Lexik. s. v. Fo-hi. Mémoir. concern. les Chin. Tom. III. p. 12. II. p. 43. I. p. 107. Bei den Aegyptern hört mit der Tödtung des Oſiris durch Typhon das goldene Zeitalter auf. Diodor. I. 14 sqq. Plutarch. De Is. et Osir. c. 19. Bei den Germanen endet das goldene Zeitalter mit der Ankunft der drei Thurſentöchter aus Rieſenheim. Quetzalcoatl, der Adam der Mexikaner, erhielt vom großen Geiſt einen Trank, der ihm den Wandertrieb einflößte; vorher zerſtörte er ſeinen Wohnort und verwandelte ſeine Bäume in dürre Stauden. Clavigero, Stor. del Messico. II. p. 11. Selbſt Proudhon (Système des Contradictions économiques. T. I.) geſteht: Das Dogma von einem urſprünglichen Abfalle ruht auf der Uebereinſtimmung des Menſchengeſchlechtes, und erlangt dadurch den höchſten Grad von Wahrſcheinlichkeit.

standes des Menschen in der Gegenwart sich bewährt. Und so ist das Dogma nicht bloß ein Grundpfeiler des christlichen Glaubenssystems, es ist ebenso ein Problem, an dem die Philosophie von jeher sich versucht hat. Ist der gegenwärtige Zustand des Menschengeschlechtes ein normaler, woher dann das Uebel und Böse in der Welt? das ist die Frage. Finden wir nicht eine furchtbare, wahrhaft Entsetzen erregende Leichtigkeit, das Böse zu thun, während die gute That so selten ist und so schwer? Muth, Unerschrockenheit, ausdauernde Arbeit, Wissenschaft, selbst das Genie — das Alles findet sich häufiger als die ächte, wahre Tugend. Welcher Gegensatz zwischen Wissen und Können, Verstand und Charakter! Welche Allgemeinheit des Bösen, so daß gemein [1], niedrig und böse in unserer Sprache identische Begriffe geworden sind. Das Böse

[1] Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns Alle bändigt, das Gemeine,

spricht Göthe. ‚Die empirisch sittliche Welt,‘ sagt er anderswo, ‚besteht größtentheils aus bösem Willen und Neid.‘ In den ‚Bekenntnissen einer schönen Seele‘ (im Wilhelm Meister) läßt er diese das Geständniß aussprechen, daß, wenn nicht eine unsichtbare Hand sie umschirmt hätte, sie ein Cartouche, Damiens oder ein ähnliches Ungeheuer hätte werden können. Und wieder: ‚Denkt man sich recht tief in das Elend unserer Zeit hinein, so kommt es Einem oft vor, als wäre die Welt nach und nach zum jüngsten Tage reif. Und das Uebel häuft sich von Generation zu Generation. Denn nicht genug, daß wir an den Sünden unserer Väter zu leiden haben, wir überliefern auch diese geerbten Gebrechen, mit unseren eigenen vermehrt, unsern Nachkommen.‘ Göthe's Zeugniß wiegt um so schwerer, als er in früheren Jahren (in der Schrift über Winckelmann) von einer ‚unverwüstlichen Gesundheit‘ des griechischen Lebens gesprochen hatte.

Ich that nichts Böses; aber ich bedenke:
Dieß ist ja diese Welt, wo Böses thun
Oft löblich ist, und Gutes thun zuweilen
Schädliche Thorheit heißt.

Shakespeare (Macbeth).

Brandis (Aristoteles. S. 1682) gesteht, ‚die Lehre von der Erbsünde würde einen Aristoteles nicht befremdet haben‘.

wächst von selbst, als wäre die Menschenseele ein seit lange hiezu vorbereiteter fruchtbarer Boden; das Gute will mit sorgender Hand gepflegt, mit scharfem Auge stets überwacht sein. Mit dem erwachenden Bewußtsein wacht auch das Böse auf in der dreifachen Form der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart, und keine Höhe der Erkenntniß, keine Bildungsstufe ist stark genug, es zu verdrängen. Nach Alter, Bildungsstufe und Geschlecht unendlich verschieden gestaltet, stellt es sich als der mächtigste Feind uns entgegen, und das ganze Leben ist nichts als ein fortgesetzter Kampf mit ihm, der bald in offener Fehde anstürmt, bald mit heimlicher List die Seele berückt. Und das endet nur mit dem letzten Herzschlag.. Und so wie im Einzelnen, schreitet das Böse rastlos, tausendgestaltig, eine todbringende Macht durch das große Drama der Weltgeschichte.

Wir haben bereits in einem früheren Vortrage[1] die Zeugnisse der Alten über das räthselhafte Phänomen des Bösen in der Menschenwelt abgehört. ‚Käme nicht strenge Zucht zu Hülfe,‘ sagt Plutarch[2], ‚so würde der Mensch wahrscheinlich nicht besser sein als das wildeste der Thiere.‘ Platon[3] spricht von ‚einer, von alten und ungesühnten Freveln herstammenden, den Menschen umkreisenden, verderblichen Raserei, vor der man mit aller Kraftanstrengung sich zu hüten habe‘. ‚Alle Menschen,‘ sagt Diodotus bei Thukydides[4], ‚sündigen öffentlich und insgeheim. Die böse Lust verblendet die Erkenntniß, so daß diese der Hoffnung des Gewinnes sich hingibt, und so wird die Sünde vollbracht.‘ ‚Das wäre ein großer Thor,‘ bemerkt Thukydides[5] weiter, ‚der nicht erkennen wollte, daß das Menschengeschlecht immer zur Sünde geneigt ist.‘ Ein Jeder hat seinen Preis, sagte schon Aristophanes,

[1] Oben S. 31 ff. [2] De rect. aud. C. 2.
[3] De legg. IX. p. 854. [4] De bello Pelop. III. 45.
[5] L. c.

um den er zu erkaufen ist[1]. Unter den Neueren ist es besonders Kant[2], der auf das ‚radical Böse' im Menschen hingewiesen hat. Nachdem er den Traum eines unschuldigen Naturzustandes widerlegt, fährt er fort: „Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß die menschliche Natur im gesitteten Zustande (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse, so wird man eine lange, melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen, von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, ‚es sei in dem Unglücke unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt', und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht Hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist — und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisation (den kränkendsten von allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich selbst nicht ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden wunderlich zusammengesetzten, nämlich den äußeren Völkerzustand in Betracht ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturzustandes (einem Stande der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen,

[1] Plut. φεῦ ὡς οὐδὲν ἀτέχνως ὑγιές ἐστιν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες.

[2] A. a. O. Er selbst verlegt diese freie Urthat, durch welche der uns angeborene böse Grund gesetzt ist, in ein außerzeitliches Jenseits.

und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral in Uebereinstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine besseren, die sich mit der Vernunft vereinigen ließen, hat vorschlagen können.'

So weit Kant. Er hat aber nur wiederholt, was die uralte Urkunde[1] des Menschengeschlechtes schon längst verkündet, die Propheten und Apostel[2] vor ihm gesagt haben. Und wer von Eigenliebe getäuscht dieß von sich zu gestehen weigert, der bekennt es doch als Thatsache des äußeren Lebens, die Umgang und Erfahrung nicht bezweifeln lassen[3]. Blickt aber der Mensch in sich hinein, da erblickt er etwas, was nicht er selbst ist. Der Weise kämpft und ruft aus: Was ich thue, verstehe ich nicht; ich thue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich hasse, thue ich[4]. Nach dem inneren Menschen habe ich Freude an dem Gesetz Gottes, aber in meinen Gliedern finde ich ein anderes Gesetz, welches gegen das Gesetz meines Geistes ist und mich zum Sklaven macht des Gesetzes der Sünde, das in meinen Gliedern herrscht. Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! Der Thor gehorcht dem Gesetze der Sünde und nennt seine Sklaverei Glück; aber er kann doch jenen anderen Willen nicht zum Schweigen bringen, wiewohl dieser nicht zur Herrschaft in ihm gelangen konnte, und seine Ge-

[1] Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Genes. 8, 21.

[2] Ps. 13, 3. Röm. 3, 12: Es ist Keiner unter ihnen, der Gutes thut, auch nicht Einer.

[3] Die Zeugnisse der Heiden über die Unmöglichkeit eines sündenlosen Lebens. I. B. 2. Abth. S. 503. Sophokles sagt (Antigone 1023):

Ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι
κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν.

[4] Röm. 7, 15 ff.

wissensbisse sagen ihm unablässig: Wenn ich thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut ist[1].

Wohl läßt sich entgegnen, dieser Kampf im Menschen sei eben nur die nächste, natürliche Folge der zwiespaltigen Menschennatur, ihrer angeborenen Mangelhaftigkeit und Schwäche. Aber Sinnlichkeit und Geist, Genuß und Pflicht, Selbstliebe und Gottesliebe befinden sich nicht bloß in einem Kampfe, wo die beiden Mächte sich das Gleichgewicht halten; jene tritt viel früher, viel heftiger und gebieterischer auf, der Trieb hat das Uebergewicht über die Pflicht, und wird nur unter steten Opfern in seine Schranken zurückgewiesen; Genuß- und Selbstsucht ziehen alle anderen Bestrebungen seiner Natur mit sich fort und nehmen sie in ihre Dienste. Und es ist die böse Begierde im Menschen nicht eine bloße Offenbarung und Bethätigung des natürlichen Triebes, wie wir dieß im Thiere sehen; es ist vielmehr eine böse[2], verderbte Lust, die nicht nur gegen alle höheren Güter der Menschheit ankämpft, sondern die von der Natur gesetzte Bestimmung selbst verletzt, die zwecklos, ziellos, geradezu in der Vernichtung und Zerstörung der menschlichen Natur und des Körpers selbst ihre Befriedigung sucht, die in selbstmörderischer Gier die eigene Lebenskraft entnervt und aufzehrt, während sie im Thiere, wo der Instinct ihr die unüberschreitbare Schranke gezogen hat, nur zur Erhaltung der Gattung verwendet wird[3].

---

[1] Röm. 7, 16. [2] Catech. Rom. P. III. C. X. Qu. 2.

[3] Wittmann (Wittmann's Leben von Mittermüller. Landshut 1859. S. 57) findet eine vierfache Verderbtheit der fleischlichen Begierlichkeit im Menschen, der hierin unter dem Thiere steht: a) rücksichtlich ihres zu frühen und unzeitigen Erwachens; b) rücksichtlich ihres Hinausschreitens über den wahren Zweck, abgesehen von den Ungeheuerlichkeiten der Päderastie, Sodomie, Lesbischen Liebe u. s. w., Röm. 1, 26. 27; c) rücksichtlich der Unmäßigkeit erlaubter Begierde; d) rücksichtlich der Ungenügsamkeit mit Einem Weibe. Die den Bestand der Völker selbst zerstörenden und das Leben in seinem innersten Kerne

Warum hüllt der Mensch auf jeder Bildungsstufe den Act der Zeugung, welcher eine Theilnahme an der Geburt des Größten von Allem, dem Leben des Menschen ist, in Verborgenheit und Nacht? warum anders, als weil der Leib eine ohnmächtige Beute der mit zauberischer Uebermacht wirkenden Lust geworden ist?[1] Wenn aber, wie der alte und neue Pelagianismus[2] behauptet, die Lust im Menschen sogar nothwendig ist zur Probe der Freiheit, warum gebietet uns der Herr zugleich, zu beten: Und führe uns nicht in Versuchung?

Auch ist die Sünde der Sinnlichkeit nicht die einzige und nicht einmal die vorzüglichste Erscheinungsform der Sünde. Diese ist vielmehr wesentlich und primär Selbstsucht[3], Abfall von Gott, die in der Creatur sich einen Gott schafft. Ist es nicht Thatsache, daß alles Gute und Edle, Höhere und

zerfressenden Wirkungen der Unzucht bei den wilden Völkern schildert eingehend Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 335 ff. Cf. Thom. Aquin. I. II. Qu. XXX. Art. 3.

[1] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCVIII. Art. 2. Es ist diese Erkenntniß von einem sündigen Naturgrunde angedeutet, wenn nicht bloß im A. T. die Beiwohnung als verunreinigend gilt (Lev. 15, 18. Exod. 19, 15), womit die Vorschriften über Reinigung der Gebärerin zusammenhängen (Lev. 12), sondern dieselben Anschauungen bei den Aegyptern und Culturvölkern des alten Asien, bei Griechen und Römern sich finden. Delitzsch, Apologetik. 1869. S. 130. Die eben angezogenen Worte des hl. Thomas bestätigt Delitzsch, wenn er sagt: Liegt nicht auch hierin ein Erfahrungsbeweis für die Vererbung der Sünde, daß das Geschlechtsleben in allen thätigen wie leidentlichen Zuständen seiner gegenwärtigen Gestalt dem Menschen sittlichen Ekel verursacht, weil es ihn umflort, weil es ihn geistig wie leiblich schwächt, weil es das Bewußtsein seiner Würde verletzt, weil es lange Schatten in seine gottesbildliche Seele wirft? A. a. O. S. 131.

[2] August. De nupt. et concupisc. II. 9. Cf. De Rubeis, De peccato original. edit. Herbipol. p. 274 sqq.

[3] Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. LXXVII. Art. 4.

heilige Streben nur unter beständigem Kampfe und stetem Widerspruche in der Welt sich anzusiedeln vermag, daß die Welt überall und immer es liebt, das Große und Erhabene zu läugnen und herabzuziehen? Bietet uns nicht das Leben Erscheinungen genug, die uns einen Blick thun lassen in einen Abgrund von Bosheit und Verderben, voll dämonischen Hasses und Freude am Bösen, an Lüge und Mord des leiblichen und noch mehr des Seelenlebens? Woher so oft bei hoher geistiger Begabung und Zurücktreten der Sinnlichkeit ein so unauslöschlicher Haß gegen Christus[1] und sein Reich (Écrasez l'infâme)? Wie bietet die Geschichte des Heidenthumes nicht ein Bild grauenhafter Verzerrung der ursprünglichen Menschenhoheit, wie weisen ihre Mysterien voll Menschenopfer und Wollust hin auf ein großes ‚Geheimniß der Bosheit', auf einen ungelösten Bann, der auf der Menschheit liegt! Außerdem handelt es sich ja nicht um die bloße Möglichkeit des Bösen, des Abfalles von dem Gebot der Pflicht und Vernunft auf Grund der Doppelnatur des Menschen, sondern wir fragen: woher die Wirklichkeit, diese Allgemeinheit[2] desselben, wie sie Vernunft und Erfahrung, Selbstbeobachtung und Geschichte, das Wort der Schrift und das Geständniß des Weltmannes bezeugen? Warum ist die sittliche That, die nach der Doppelstellung des Menschen ebenso möglich ist wie die sündige That, nur so selten wirklich geworden? Und dieß muß uns um so

[1] Thom. Aquin. l. c. II. II. Qu. XXXIV. Art. 1. 2.

[2] ‚Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren,' sagt Kant, ‚wenn man das Thun und Lassen der Menschen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich Alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungswuth zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.'

mehr befremden, als das Willensvermögen eben als solches zwar die Möglichkeit des Abfalles von der Idee in sich trägt, aber keineswegs im Zustande reiner Willkür und absoluter Indifferenz gedacht werden kann, wie die Schalen einer Wage etwa, die nach beiden Seiten hin gleichmäßig neigen. Vielmehr hat der Schöpfer den creatürlichen Willen von Hause aus für das Gute angelegt, und eine natürliche Neigung zum Guten ihm angeschaffen[1]. Die Thatsache demnach des wirklich gewordenen Bösen fordert ihre Erklärung, nicht die bloße Möglichkeit des Abfalls. Der pelagianisch-rationalistische Erklärungsversuch erklärt demnach nicht nur nichts, sondern verstärkt nur noch die Schwierigkeit, indem er, statt eines einzigen Sündenfalles, unzählige in den unzähligen Menschen annimmt. ‚Es ist ganz nutzlos, die verschiedenen (rein philosophischen) Versuche zur Lösung der Frage nach dem Grunde des Uebels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte zu zergliedern; den rettenden Gedanken hat hier Niemand gefunden, und ich weiß ihn auch nicht.'[2] Vielfach haben alte und neue Rationalisten im Namen der Vernunft und freien Menschenwürde sich darüber empört, daß der Glaube von einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen redet[3]. Nun aber weist die Statistik nach, daß dennoch ein Gesetz der Sünde durch die Menschheit geht, daß ihr Zustand ein anderer ist, als ihr Schöpfer von Anfang an ihr zugewiesen. ‚So lange der Gang der Justiz in Absicht auf Verfolgung und Bestrafung der Verbrecher in einem Staate sich nicht ändert,' sagt Dr. Wappaeus, ‚wiederholen sich die Verbrechen nach ihrer Zahl und Art sowie nach ihrer Vertheilung auf das Geschlecht und Alter mit der größten Regelmäßigkeit.' Nicht die Freiheit schlechthin ist durch diese Thatsache auf-

[1] Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 6.
[2] Lotze, Mikrokosmus. III. S. 601.
[3] Joh. 8, 31. Röm. 8, 2.

gehoben — derselbe Statistiker liefert die Belege hiefür — wohl aber die ‚Freiheit der Kinder Gottes'. Aber das Eine geht daraus unläugbar hervor: So sehr hat sich die Masse der Menschen der Macht der Leidenschaft hingegeben, so sehr ist die sittliche Widerstandskraft in ihnen erschlafft, daß Jahr für Jahr dieselbe Anzahl der mit stetiger Macht wirkenden Versuchung unterliegt, und selbst die unnatürlichsten Verbrechen begeht.

Die einzige Lösung daher ist uns gegeben in dem Worte der Kirche, welche den Menschen durch den Fall als nach Leib und Seele verschlimmert, seine Willensfreiheit als eine geschwächte und geneigte[1] darstellt, was uns mit Wahrscheinlichkeit auf einen Fall des ursprünglichen Menschen schließen läßt.

Es ist kaum mehr nothwendig, außer dem Bösen auch noch auf die Uebel und das Elend dieses Lebens hinzuweisen, wie wir es oben bei der Lehre von den Folgen von Adams Falle in einem flüchtigen Ueberblicke geschildert haben. ‚Jene,' sagt Augustinus[2], ‚scheinen der christlichen Wahrheit ziemlich nahe gekommen zu sein, welche der Ansicht waren, es sei dieses Leben, voll von Trug und Elend, in Folge eines göttlichen Urtheilsspruches so geworden, in Anbetracht der Gerechtigkeit des Schöpfers, der die Welt gemacht hat und regiert. Wie viel richtiger und wahrer haben darum Jene über den Ursprung des Menschen gedacht, deren Cicero am Schlusse seines ‚Hortensius' gedenkt, welche der Augenschein gewissermaßen überführt hatte. Denn nachdem er weitläufig über die Nichtigkeit und das Elend des menschlichen Lebens gesprochen, dessen Zeugen auch wir sind, fährt er fort: Wenn man die Täuschungen und das Elend des Lebens erwägt, so

[1] Viribus attenuatum et inclinatum. Conc. Trident. Sess. VI. Cap. 1 aus Conc. Araus. II. in fin.

[2] Contr. Julian. IV. 15.

läßt dieß uns erkennen, daß jene alten Seher und in die Mysterien Eingeweihten nicht ohne Grund behaupteten, wir seien geboren, um zu büßen für Verbrechen, die wir in einem früheren Leben begangen haben[1]. Und es mag wahr sein, was wir bei Aristoteles lesen, wir seien zu einer ähnlichen Strafe verdammt wie Jene, die einst in die Hände etruskischer Räuber fielen und mit ausgedachter Grausamkeit getödtet wurden; wie man jene lebendig an Leichname band, so seien unsere mit dem Körper vereinten Seelen an Leichname gebunden.' ‚Diese Philosophen,' bemerkt Augustinus weiter, ‚haben zwar die Wirkung gesehen, aber die Ursache nicht erkannt.'

Die Lehre von der Präexistenz der Seelen und einer in einem vorzeitlichen Leben contrahirten Schuld, der wir bei Platon[2], Philo, Origenes, Schelling und Anderen[3] begegnen, ist eben nur die Bankerotterklärung der Philosophie, die zu ernst und zu wahr ist, um das Dasein des Uebels und Bösen in der Welt zu ignoriren oder zu beschönigen — denn das Bewußtsein von dem tiefen Elende und der Noth des Daseins war selbst im Heidenthume viel zu lebendig —, auf der andern Seite aber nach Läugnung der Erbsünde sich völlig außer Stande sieht, den realen Grund dieser Erscheinung zu finden. Der moderne Pantheismus hat eine andere Lösung des Problems versucht, aber sie war noch unglücklicher. ‚Was von dem ersten Menschen ausgesagt wird,' sagt Hegel[4],

[1] ‚In den Mysterien ist es uns überliefert,' spricht Platon (Phaedon. p. 82. Phaedr. p. 246 sqq. De republ. p. 604), ‚wir seien hier wie in einem Gefängnisse zur Büßung für eine alte Schuld.' Cf. Cicer. Laet. IV. 18.

[2] Es ist dieß übrigens die Anschauung uralter heidnischer Theologie, vgl. Clem. Alex. Stromat. III. 3. Plat. Cratyl. p. 400.

[3] Jul. Müller, Steffens, Von der Sünde. II. S. 495 ff. P. Lerour, Laurent.

[4] Religionsphilos. II. S. 64. 218. Batke (Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und Gnade. S. 272 ff.). Strauß, Glaubenslehre. II. S. 73: ‚Der Philosophie sind beide

liegt im Begriffe des Menschen überhaupt.' So wird das Böse als nothwendig gesetzt, und eben dadurch der Unterschied zwischen Bös und Gut negirt, das Böse als solches selbst aufgehoben. Wir sehen, der Pantheismus ist auch unter diesem Gesichtspunkte nur der Vorläufer des Materialismus, der Geist und Gott und die sittliche Weltordnung von vornherein läugnet. Wenn gleich der Pelagianismus und Rationalismus zu diesen äußersten Consequenzen sich nicht bekennen, so treibt doch ihre Anschauung vom Bösen als nothwendigem Momente in der menschlichen Entwicklung, als dem dunklen Schlagschatten in dem Gesammtbilde der Weltgeschichte nothwendig dort hin, wo der Materialismus bereits angekommen ist. Das Böse hört in dem Augenblick auf, dieß zu sein, wenn es nothwendig ist, was es ist. Diese angebliche Nothwendigkeit der Gegensätze als Bedingung und Moment der sittlichen Entwicklung, wie wir sie bei Schleiermacher[1] und vor ihm schon bei Scotus Erigena finden, muß den unsittlichen Satz statuiren: Wir wollen Böses thun, damit Gutes daraus entspringe[2].

Nur die christliche Lehre von der Erbsünde bietet demnach die ausreichende, dem sittlichen Gefühle entsprechende Erklärung des Bösen; denn sie ist ebenso weit entfernt von der pantheistischen und materialistischen Anschauung, die das Böse als solches läugnet und darum das tiefere Denken unbefriedigt läßt, als von jener des Manichäismus, platonischen

Vorstellungen (vom Urzustande und Falle) gleich unwahr, und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist.'

[1] Glaubenslehre § 66 ff.

[2] Röm. 3, 8. Die Behauptung, es seien die Gegensätze (des Bösen) nothwendig im großen harmonischen Ganzen der Weltgeschichte, hat schon Thomas (l. c. I. Qu. XLVIII. Art. 1. ad 5) gekannt und widerlegt. Die Harmonie des All's fordert Gegensätze, die sich gegenseitig ergänzen, nicht aber bekämpfen, aufheben und vernichten.

und perſiſchen Dualismus[1], der es verewigt, und eben darum auf unſern Ruf nach Erlöſung keine Antwort hat. Die Lehre von der Erbſünde iſt das erſte Wort, welches das Räthſel unſeres Daſeins löst, jene von der Erlöſung in Chriſtus aber das zweite.

Im Hinblick auf die Uebel in der Welt fährt Auguſtinus[2] fort: ‚Unter wie vielfachem Drucke ſchmachtet nicht die Kindheit! Und iſt Einer herangewachſen, hat er ſich ſelbſt dem Dienſte Gottes geweiht, wie viele gefahrvolle Verſuchungen: durch den Irrthum, der uns zu berücken ſucht, durch die Wolluſt, die uns zu feſſeln ſtrebt, durch Schmerz und Ueberdruß, die uns niederbeugen, durch Hochmuth, der uns aufbläht! Und wer erklärt all das Elend, das wie ein ſchweres Joch auf den Söhnen Adams laſtet? — Eine Urſache dieſer Uebel iſt entweder Gottes Ungerechtigkeit oder Ohnmacht, oder die Strafe für eine uranfängliche alte Schuld. Weil aber Gott weder ungerecht iſt noch ohnmächtig, ſo müſſen wir nothwendig annehmen, daß eine Erbſünde vorausgegangen iſt.‘

Tief und prägnant, wie wir es bei ihm nicht anders gewohnt ſind, hat Thomas von Aquin[3] dieſen Gedanken des hl. Auguſtinus aufgefaßt und wiedergegeben: ‚Da Gott,‘ ſagt er, ‚derart die menſchlichen Handlungen leitet, daß er den Guten Lohn, den Böſen aber Strafe zutheilt, ſo können wir eben aus der Strafe auf die Schuld ſchließen. Es duldet

[1] Der platoniſche Dualismus ſtatuirt die blinde, bewußtloſe, ewige Materie (ὕλη) als Princip des Böſen; der perſiſche dagegen einen Geiſt, den böſen Gott, dem guten Gotte widerſtrebend. Cf. Platon. Politic. p. 273. Theaetet. p. 176. Auch bei Rothe (Ethik I. S. 234) wurzelt die Sünde in der Materie.

[2] Contr. Julian. IV. 16. Aehnlich argumentiren Papſt Gelaſius (Epistola ad Episc. per Picen.), die afrikaniſchen Biſchöfe (in der Schrift De incarnat. et gratia ad Monach. Scyth. a. 520) und die zweite Synode von Orange im J. 529.

[3] Contr. Gentes. IV. 52. Summ. theol. I. II. Qu. LXXXV. Art. 6. De malo. Qu. V. Art. 5.

aber insgemein das menschliche Geschlecht verschiedene Strafen, leibliche und geistliche. Zu den leiblichen gehört vor Allem der Tod, zu welchem alle anderen führen und hingeordnet sind, nämlich Hunger, Durst u. dgl. Unter den geistlichen aber ist es vorzugsweise die Schwäche der Vernunft, in Folge welcher der Mensch nur schwer zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, dagegen leicht dem Irrthume anheimfällt und die thierischen Gelüste gänzlich zu überwinden nicht im Stande ist, indem vielmehr häufig sein Blick durch sie umwölkt wird. Allerdings könnte man entgegnen, es seien dieß keine zur Strafe gegebenen, sondern die natürlichen aus der Materie fließenden Unvollkommenheiten. Denn da der menschliche Leib aus verschiedenen Bestandtheilen besteht, so sei er nothwendig sterblich, und der sinnliche Trieb strebe nach dem sinnlich Angenehmen, was zuweilen der Vernunft entgegen ist; und da unsere Erkenntniß nur das Vermögen hat, alles Intelligible zu erkennen, nichts aber in der Wirklichkeit aus und durch sich erkennt, sondern es erst durch die Erfahrung gewinnt, so gelange sie schwer zur Wissenschaft und irre leicht ab, von Phantasiebildern verlockt. Allein wenn Jemand die Sache gehörig erwägt, so wird er unter der Voraussetzung der göttlichen Vorsehung, welche den einzelnen Vollkommenheiten das entsprechende Vervollkommnungsfähige zutheilt, mit großer Wahrscheinlichkeit einsehen, daß Gott die höhere Natur darum mit der niederen verband, daß sie diese beherrsche, und wenn aus Mangel der Natur ein Hinderniß eintrete, es durch seine besondere und übernatürliche Wohlthat gehoben würde; so daß, da die vernünftige Seele höherer Natur ist als der Körper, wir sie in solcher Weise mit dem Körper verbunden glauben, daß im Körper nichts sich finden könne, was der Seele widerstrebt, durch welche dieser lebt; und ebenso, wenn die Vernunft im Menschen mit dem sinnlichen Triebe und den übrigen sinnlichen Vermögen verbunden

wird, sie von diesen nicht gehemmt wird, sondern sie im Gegentheile beherrscht.

So behaupten wir denn nach der Lehre des Glaubens, daß der Mensch uranfänglich so beschaffen war, daß, so lange seine Vernunft sich Gott unterwarf, auch ihr die niederen Kräfte ohne Hinderniß dienten, und der Körper durch kein körperliches Hinderniß dieser Botmäßigkeit sich entziehen konnte, indem Gott und seine Gnade ersetzte, was der Natur hierin abging; daß aber, als die Vernunft von Gott abfiel, auch die niederen Kräfte der Vernunft widerstrebten, und der Körper Eindrücke empfing, welche dem Leben, das durch die Seele ist, entgegengesetzt sind. Wenn gleich darum diese Mängel, wenn wir die menschliche Natur nach ihren niederen Bestandtheilen an und für sich betrachten, dem Menschen natürlich zu sein scheinen, so können wir doch, in Anbetracht der göttlichen Vorsehung und der Würde des höheren Bestandtheiles der menschlichen Natur, mit hinlänglicher Wahrscheinlichkeit beweisen, diese Mängel seien nur Wirkungen der Strafe, und wir können somit auf eine ursprüngliche Schuld schließen.'[1]

---

[1] Hieraus folgt jedoch keineswegs die Läugnung des übernatürlichen Charakters des ursprünglichen Zustandes, wie dieß von Bajus und Jansenius ausgesprochen wurde. Cf. Propp. damn. Prop. LV. LXXVIII. XXI. Vielmehr heben Augustinus wie Thomas ausdrücklich hervor, daß die Unsterblichkeit wie die übrigen Vorzüge der ursprünglichen Menschen ein Werk der Gnade, und nicht der Natur war. Fit gratia filius, qui non est natura, sagt Augustinus (Contr. Maximin. II. 15). C. Julian. IV. 16: Peccato nudatum, quod gratia contegebat . . . Qui vestitus gratia non habuit in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sentit quod operire deberet. Qui status (immortalitatis) eis mirabili Dei gratia praestabatur. De civ. Dei. XIII. 20. Ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. De dono persev. c. 11. De lib. arbitr. III. 20. cf. Retract. I. 9. Contr. duas epist. Pelag. c. 3: Homo dum

In ähnlicher Weise sprach Bossuet: „Fraget die Philosophen, was der Mensch sei; die Einen machen ihn zu einem

nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichaeum redarguit laudatque creatorem; in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium Salvatorem. Cf. Thom. Aquin. Qu. I. Art. 8. und In II. Sent. Dist. XXXI. Qu. II. Art. 2. ad 3. Sie beweisen darum nur unter der Voraussetzung der gegenwärtigen übernatürlichen Weltordnung, und ihre Beweisführung macht nur auf einen Grad von Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf apodiktische Gewißheit Anspruch. Wenn gleich übrigens der Mensch im gefallenen Zustande ein inneres, wesenhaftes Verderben seiner natürlichen Anlagen und Kräfte nicht erlitten hat, und in dieser Beziehung von dem rein natürlichen Menschen (status naturae purae) nicht verschieden ist, so steht er doch nach einer zweifachen Richtung hin diesem gegenüber im Nachtheile. Erstens ist er jetzt den Versuchungen des Satans ausgesetzt (unde probabile est, homini lapso difficiliorem esse operationem bonam moralem et ordinis naturalis; cf. Suarez, De gratia. Proleg. IV. C. 9), sodann wirken die Welt, das böse Beispiel (vgl. Cicero's Ausspruch. I. B. 2. Abth. S. 71), das ererbte Temperament und die auf Grund somatisch-psychischer von den Eltern überkommener Zustände vererbten sittlichen Anlagen ganz anders auf den jetzigen Menschen ein, die gute That erschwerend, als dieß bei dem der Fall wäre, den Gott mit rein natürlichen Kräften schaffen würde. Wie wir deßwegen von einer durch Generationen hindurchgehenden fortgesetzten physischen Degeneration, so können wir mit vollem Recht von einem von Eltern auf Kinder übergehenden sittlichen Verderben sprechen, ohne deßwegen eine wesenhafte Alteration der natürlichen Kräfte zu statuiren, oder die Freiheit zu läugnen. Auch die ‚concupiscentia spiritus,' die Hoffart, ist bei allem Zurücktreten der Sinnlichkeit doch durch die sinnliche (per phantasmata) Natur des Menschen mittelbar bedingt, insofern dieser dadurch leichter in Irrthum geführt und darum zur Selbstüberhebung und zur Verachtung Gottes veranlaßt wird. Die ererbten Uebel, unter dem Einfluß der satanischen Versuchungen, lassen daher nach der Sünde auch diese Richtung der Concupiscenz stärker erscheinen. Der Nabelstrang, durch welchen der Neugeborene mit dem mütterlichen Organismus verbunden war, ist nur die äußere Erscheinung von unzähligen anderen, sichtbaren und unsichtbaren Banden, mit denen der Mensch in den Gattungszusammenhang verflochten ist, aus dem er

Gotte, die Anderen zu einem Nichts; die Einen ſagen, daß die Natur ihn wie eine Mutter liebe, die Anderen, daß ſie ihn wie eine Stiefmutter verſtoße. — Nur der Glaube kann ein ſo großes Räthſel löſen. Der Menſch iſt nicht die Luſt und Freude der Natur, da ſie ihn in mannigfacher Weiſe quält; der Menſch kann aber auch nicht ihr Auswurf ſein, da er etwas beſitzt, was beſſer iſt als die ſinnlich wahrnehmbare Natur. Woher alſo ein ſo ſeltſames Mißverhältniß? Schaut dieſes Werk an, und ihr werdet Spuren einer göttlichen Hand daran finden; ſeine mangelnde Harmonie wird euch aber bald erkennen laſſen, daß die Sünde von dem Ihrigen beigemiſcht hat.'[1]

Haben wir ſo die Sünde Adams, den Uebergang derſelben auf das geſammte Geſchlecht aus Schrift und Tradition, den Mythen der Völker, als das Ergebniß aller tieferen philoſophiſchen Forſchung und der allſeitigen Betrachtung der gegenwärtigen Beſchaffenheit des Menſchen im Einzelnen wie im Großen und Ganzen erkannt, ſo erübrigt noch eine, allerdings ſehr wichtige Frage: Wie läßt ſich das Dogma von der Erbſünde mit Gottes Gerechtigkeit und Liebe, wie mit dem vernünftigen Denken vereinbaren? ‚Dieſe kirchlich gewordene Lehre,' ſagt der Vertreter des Antichriſtenthums[2], ‚von den Folgen der adamitiſchen Sünde für das ganze Geſchlecht ſeiner Nachkommen hat ſo viel Empörendes für Gefühl und Vernunft, daß ſie frühzeitig . . beſtritten worden iſt . . . Was geſchah denn Neues und Unerwartetes, als der Menſch ſündigte, daß dadurch die urſprüngliche göttliche Einrichtung hätte zuſammenſtürzen müſſen? Es war ſo eingerichtet, daß er ſollte ſündigen können oder nicht; da er nun

hervorgeht. Es wurzelt der Menſch mit ſeinem Naturleben im Boden der Gattung, und der Anfang ſeiner geiſtigen Entwicklung iſt an jenen der Entwicklung ſeines Naturlebens geknüpft.

[1] Bossuet, Sermon sur la mort.

[2] Strauß, Glaubenslehre. II. S. 52 ff.

sündigte, that er, was er zwar nicht sollte, aber doch konnte; warum hätte er also das Vermögen (der Freiheit) einbüßen sollen, das ihm eben dazu ertheilt war, daß er sowohl wollen als nicht wollen konnte? Kann aber ein Act nicht einmal in der Person Adams eine solche Verheerung angerichtet haben, so ist noch viel weniger denkbar, daß er das ganze Geschlecht seiner Nachkommen auf unendliche Zeiten hinein sollte zu Grunde gerichtet haben . . .' ‚Was würde,' fragte Bayle[1], ‚die Vernunft zu der Handlungsweise eines Fürsten sagen, der einen Rebellen für seine Empörung sammt seinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zur Empörung strafen wollte . . . Von wem ist je dem unbefleckten Gewissen fremdes Vergehen zur Last gelegt worden? . . Es bedarf daher nur noch der Erinnerung, daß nämlich die Vorstellungen sowohl von seinem (Adams) ursprünglichen vollkommenen Zustande, als auch von seinem nachmaligen Falle rein mythische und phantastische sind, um uns anzuweisen, den Ursprung des Bösen nicht in einem gemeinten ersten Menschenpaare, von dem wir nichts wissen, sondern in der menschlichen Natur zu suchen.'

Um diesen und ähnlichen Einwendungen gründlich zu begegnen, ist es nothwendig, auf das **Wesen der Erbsünde** näher einzugehen, damit wir nicht irrige und einseitige Vorstellungen der kirchlichen Lehre unterstellen.

Bei der Bestimmung des Wesens der Erbsünde hat sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin der Irrthum geltend gemacht; wir können ihn als die pelagianisch-rationalistische und die altprotestantische Anschauung bezeichnen. Jene geht aus von der absoluten Läugnung jedweden auf der Einheit des Geschlechtes ruhenden Sündenverbandes der Nachkommen Adams mit dem Haupte des Geschlechtes, und nimmt mit Läugnung des Sündenfalles des Geschlechtes in und durch

[1] Réponse aux Quest. III. ch. 178.

seinen Stammvater ebenso viele individuelle Sündenfälle an, als es sündige Menschen gibt; diese sind nur in der Sünde, weil sie die Sünde Adams nachahmen. ‚Daß wir es täglich ebenso machen, mithin in Adam Alle gesündigt haben, ist der Vernunftinhalt jener Erzählung' (vom Sündenfall)[1]. Wobei freilich vergessen wird zu erklären, woher es denn kommt, daß Alle, wenn gleich von Natur gut, doch die Sünde Adams nachgeahmt haben, ferner das noch weit Wichtigere ganz außer Acht gelassen wird, daß das Menschenleben und Menschenthun nie ein bloß individuelles ist, wie bei reinen Geistern, sondern zugleich auf Grund des allgemeinen Gattungslebens sich erhebt, und immerfort in dieses mit hineinverflochten ist; daß in gewissem Sinne das Wort, mit dem der Herr sich bezeichnet, von jedem Menschen gilt, ‚er ist des Menschen Sohn'; daß demnach die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit aus der bloßen abstracten Möglichkeit des Sündigens zu erklären dem Denken geradezu widerspricht, welches für eine so constante und universelle Erscheinung einen ebenso constanten und universellen Grund postulirt. Es bedarf diese Ansicht darum keiner weiteren Widerlegung, da sie durch alles das, was bisher gesagt wurde, hinlänglich widerlegt ist.

Die altprotestantische Doctrin dagegen lehrt ein inneres, wesenhaftes Verderben des Geschlechtes durch die Sünde Adams; der gefallene Mensch hat gar keine Befähigung mehr für das Gute und Göttliche[2]; die böse Lust ist Sünde im

[1] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 45. Quia primus homo ille peccavit, i. e. cum imitantur illum, non cum generantur ex illo. Augustin. C. Julian. VI. 24. Non propagine, sed exemplo obfuisse illud peccatum Adae. Id. De pecc. orig. c. 15.

[2] Solid. Declar. II. De lib. arbitr. § 44: Repudiantur qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum et quam tenue id sit, reli-

eigentlichen Sinne, selbst ehe noch der freie Wille beistimmt[1]. Ja, dieser selbst existirt nicht mehr, es hat vielmehr der Mensch in geistlichen Dingen alle Freiheit verloren, er ist für das Geistliche wie ein Klotz oder Stein[2]; wie das Feuer naturgemäß nach Oben strebt, so strebt der gefallene Mensch naturnothwendig zur Sünde hin[3], er kann nur sündigen[4].

Diese finstere Vorstellung der Reformatoren ist die nächste Consequenz ihrer Lehre vom Urzustande. Denn besteht, wie

---

quum habere. De peccat. orig. § 40: Verum est, quod homo intellectum habeat; intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, ut aliquid boni et sani velit.

[1] Melanchthon. Th. II. De peccato orig. p. 106: Nos concupiscentiam dicimus et poenam lapsus Adae et peccatum in nascentibus. Cf. Confess. Aug. (P. I.) Art. II. Quodque hic morbus (concupiscentia) seu vitium originis vere sit peccatum. ‚Die Protestanten,' sagt Strauß (a. a. O. S. 60), ‚gingen über Augustinus noch hinaus, indem sie den dem Menschen angeborenen Reiz der Lust schon vor und abgesehen von aller Zustimmung des Willens zu demselben Sünde im eigentlichen Sinne genannt wissen wollten.'

[2] Luther. in Genes. c. 19 und in seiner Schrift: De servo arbitrio. Confess. August. Art. XVIII. Solid. Declar. I. De lib. arbitr. § 21. Unter den Neueren ist es Frank (System der christl. Wahrheit. II. S. 300 ff.), welcher der Gnade gegenüber nur absolute Passivität gelten läßt, da die Wirkung der Gnade unvermeidlich, unausweichlich, nothwendig sei. Dorner (a. a. O. II. 711 ff.) nennt seine Ansicht eine ‚bodenlose', von Jul. Müller schon längst kritisch vernichtete.

[3] Melanchth. Loci theolog. p. 19.

[4] Solid. Declar. I. De pecc. orig. § 22: Insuper asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil nisi peccare possit. ‚Luther,' sagt Planck (Geschichte der Entstehung, Bildung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffes. VI. B. (S. 715), ‚nahm die Behauptung, daß der Mensch keinen Willen für das Gute mehr habe, in einer Ausdehnung, nach welcher daraus zugleich folgte, daß der durch die Erbsünde verdorbene Mensch gar keine Willenskraft mehr habe.'

ſelbſt Strauß[1] geſehen hat, die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott vor der Sünde in der richtigen Verfaſſung ſeines Erkenntniß- und Willensvermögens, und gehört dieſelbe zur Natur des Menſchen, ſo hat mit ihrem Verluſte der Menſch auch das verloren, was ſeine ächt menſchliche Natur conſtituirt; wie es vor der Sünde zu ſeiner Natur gehörte, Gott zu erkennen und zu lieben, ſo gehört es jetzt zu ſeiner Natur, Böſes zu thun[2], d. h. der Menſch hört auf, ein vernünftig-ſittliches Weſen zu ſein, und alle Tugenden der Heiden ſind daher nichts als glänzende Laſter[3].

Eine ſolche extreme Anſchauung mußte nothwendig in ihr Gegentheil umſchlagen. ‚Durch Luther's Uebertreibung,‘ ſagt Möhler[4], ‚ſobald ſie als unhaltbar erkannt war, ward eine andere Uebertreibung nothwendig herbeigeführt. Von einem Extrem, welches in der Behauptung gänzlicher Depravation beſteht, wurde zu dem andern übergegangen, daß der Menſch auch jetzt noch nach jeder Beziehung ebenſo beſchaffen ſei wie der urſprüngliche. Sobald der Damm in ſich ſtarker, aber unerleuchteter Gefühle durchbrochen war, vermochte nichts

---

[1] A. a. O. S. 61.

[2] Luther. in Genes. c. 3. Peccatum esse de essentia hominis. Matthias Flacius behauptete ſogar, die Erbſünde ſei die Subſtanz des gefallenen Menſchen! De essentia justitiae originalis et injustitiae. 1568, welcher Titel wörtlich die oben angeführte Rede Luthers wiederholt. ‚Daß der menſch,‘ ſagt Luther anderswo (Philippi, Kirchl. Glaubensl. III. S. 48), ‚wie er von vater und mutter geboren iſt, mit ſeiner ganzen natur und weſen ſei nicht allein ein ſünder, ſondern auch die ſünde ſelbſten.‘ Form. Concord. I. 6: Hominis naturam peccato originali prorsus et totaliter in intimis etiam visceribus et cordis recessibus profundissimis totam esse coram Deo venenatam et penitus corruptam.

[3] Melanchth. Loci theolog. p. 22: Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia . . . non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.

[4] Symbolik. S. 47.

mehr die Hinwegspülung der ganzen Lehre vom Sündenfalle zu hemmen, da dieselbe in der That auch nur von dem verworrensten Gefühle eingegeben und keiner höheren geistigen Thätigkeit irgend ein Einfluß bei ihrer Construction gestattet worden war.'

Daß diese Lehre vom Wesen der Erbsünde ebenso dem vernünftigen Denken Gewalt anthut, wie sie das sittliche Gefühl empört, bedarf keiner weiteren Ausführung. Wie soll dieses positive Verderbniß der Seele, diese reale Alteration einer untheilbaren geistigen Substanz gedacht werden?[1] Hat doch der sündige Act diese Wirkung nicht einmal für den, der ihn persönlich setzt, wie sollte er den Willen des gesammten Geschlechts wesenhaft corrumpiren können? Oder können wir annehmen, daß Gott in jeder Seele dieses Verderbniß, diese Verkehrung des Willens setzt, eine sündige Qualität der Seele gewissermaßen eingießt? Gott schafft keinen Willen, der seiner Natur nach ihm entgegenstrebt, denn Gott kann keinen Teufel schaffen[2].

Versuchen wir es nun, nach Abweisung dieser beiden Extreme, eine Einsicht in das Wesen der Erbsünde zu gewinnen. Die kirchlichen Bestimmungen, deren wir bereits Erwähnung gethan, sprechen sich mehr negativ aus, die beiden einseitigen Richtungen brandmarkend; nur die später von Bajus und Jansenius ausgesprochenen, zu den Ansichten

[1] Cf. Suarez, Tom. IV. Disp. IX. Sect. II. Tom. VI. P. I. Proleg. IV.

[2] Da sich gar nicht erklären läßt, wie in dem wesenhaft bösen Menschen noch ein Anknüpfungspunkt für die Erlösung sich finden könne, so mußte der ältere Protestantismus zur letzten Consequenz fortschreiten: Gott allein ist Ursache der Beseligung und Verdammniß, da der ‚Erdenkloß' nicht fähig ist, mit der Gnade Gottes zu wirken. Luther. in Genes. c. 19. Solid. declar. II. De lib. arbitr. § 48. § 16. Vgl. Planck a. a. O. S. 708 und die scharfe Kritik dieser Theorie von Jul. Müller (Lehre von der Sünde. 2. Aufl. II. B. S. 304).

der Reformatoren hinneigenden Grundsätze[1] gaben Anlaß, manche Irrthümer noch näher zu bezeichnen und zu verwerfen; der theologischen Forschung blieb es jedoch überlassen, auf Grund dieser gegebenen Bestimmungen das Wesen der Erbsünde ausführlicher darzustellen.

Das steht vor Allem fest, daß die Erbsünde nicht bloß eine rein äußerliche Zurechnung der Thatsünde Adams ist; es ist vielmehr eine dem Geschlecht immanente Zuständlichkeit[2], herstammend aus der sündigen That Adams. Wie haben wir uns aber diesen sündigen Zustand zu denken? Es ist klar, alles das kann er nicht sein, was nach der Taufe im Menschen zurückbleibt[3]; demnach ist weder die Concupiscenz, noch irgend welche andere Eigenschaft seiner natürlichen Vermögen Sünde[4]. Ebenso wenig kann die Erbsünde eine positive Bestimmung oder Qualität sein, welche der Seele und ihren

[1] Prop. XLVII. Baj.: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. Prop. XLIX: Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet. Prop. III. Jansen.: Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

[2] Concil. Trident. Sess. V. Can. III.: Adae peccatum origine unum, inest unicuique proprium.

[3] Die in Jesu Christo sind, sind nicht in der Verdammung. Röm. 8, 1. Concil. Trident. l. c. Can. V.: Tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet. Demnach lehrt das Concil nicht bloß eine ‚ererbte Straffälligkeit des Geschlechts' (Dorner, System der christl. Glaubenslehre. 1880. II. S. 50).

[4] Die Concupiscenz heißt Sünde im weiteren Sinn, ‚quid ex peccato est, et ad peccatum inclinat.' Concil. Tridentin. l. c. Augustin. Op. imperf. c. Jul. II. 226. De nupt. et concup. I. 23. 28. C. Jul. VI. 16: Concupiscentiam omni peccato carere, sed non omni malo. Vgl. Jak. 1, 14. Augustin. l. c. VI. 5. Propp. Baj. damn. Prop. XLVII.

Vermögen inhärirt; denn so würde Gott, der Schöpfer der Seele, Schöpfer der Sünde, da außerdem nicht einmal die Thatsünde die Natur der Seele in dem Sünder alterirt. Aber es bleibt nach dem sündigen Act ein Zustand der Sünde in der Seele zurück, insofern der, welcher durch die Sünde sich von Gott abgewendet hat, als von Gott abgewendet, Gottes Feind — in der Sünde lebend — erscheint, so lange er sich nicht wieder zu ihm reuevoll hinwendet, wie der, welcher einen Andern thätlich beleidigt hat, als sein Beleidiger, Feind erscheint, im Zustande der Feindschaft lebt, so lange er sich mit ihm nicht ausgesöhnt hat. In beiden Fällen ist es ein Zustand, eine falsche Richtung, in welche der Mensch eingetreten ist, die ihn charakterisirt, aber sein Wesen nicht alterirt. Im Urzustande nun stand der Mensch nicht bloß als vernünftiges Geschöpf Gott gegenüber, das naturgemäß zu ihm, seinem Ursprunge und Ziel, hinstrebt; er war durch die Gnade in übernatürlicher Weise zu Gott hingewendet und mit ihm verbunden, diese hatte seiner Seele einen unaussprechlich hohen Adel, einen geheimnißvollen Glanz himmlischer, gottähnlicher Schönheit, seiner Erkenntniß und Liebe eine die Natur weit überragende Erhabenheit gegeben; und seine Erhebung war die Erhebung der gesammten Menschheit zum übernatürlichen Leben in Gott. Indem sich nun der erste Mensch freiwillig von Gott abkehrte, zerriß er dieses übernatürliche, wunderbare, geheimnißvolle Band der Gnade, das ihn und in ihm das Geschlecht zu Gott erhoben hatte; dieser freiwillige Verlust der Gnade, diese Verdunkelung und Befleckung der Seele, der mit der Gnade jener übernatürliche Glanz und jene gottähnliche Schönheit genommen war, die sie von ihr empfangen, in Folge dessen die Seele vor Gott mißfällig ward, begründet das Wesen der Erbsünde, jenen sündhaften Zustand [1],

[1] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. LXXXII. Art. 1: Peccatum originale est habitus; est enim quaedam inordinata

der Allen inhärirt[1]. Sie ist deßwegen nicht etwas rein Negatives, eine bloße Abwesenheit der Gnade, sie ist vielmehr eine wahre und eigentliche Beraubung (Privation) der Seele, da sie die ihr verliehene übernatürliche Würde und Tugend durch ihre eigene Schuld verlor, welche nach Gottes Rathschluß der bleibende Zustand der Menschheit sein sollte[2]. Darum ist die Erbsünde ein Tod der Seele, die durch die Gnade jenes Princip des höheren Lebens empfangen hatte, zu dem sie von Gott bestimmt war; sie ist Sünde und Strafe der Sünde zu gleicher Zeit, weil der erste Mensch freiwillig dieses Band der Gnade zerriß, das

---

dispositio, proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur. De Rubeis, De pecc. origin. C. XLVI. n. 3: Quod in peccato originali permanenter et instar habitus est, in defectu consistit, non in aliquo pravo intellectus judicio neque in aliqua prava voluntatis conversione in bonum commutabile.

[1] Thomas l. c. Art. 3: Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio animae in peccato originali se habet sicut quiddam materiale ... Materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. In II. Sent. Dist. XXXI. Qu. I. Art. 1. ad 3: Quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, peccatum originale non haberet. Haberet nihilominus omnes defectus, quos habent, qui in originali nascuntur; tamen sine ratione culpae. Quodlib. I. Art. 8: Possibile fuit Deo, ut faceret hominem in puris naturalibus.

[2] Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scl. ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. Id. l. c. Art. 1.

ihn in ursprünglicher Weise zu Gott hinzog[1]. Da aber die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit auch die natürlichen Vermögen der Seele erhöht und veredelt hatte, die Sinnlichkeit dem Geiste unterwarf und den Körper vor Leiden und Tod bewahrte, so trat mit dem Verluste dieser übernatürlichen Gaben nothwendig eine Verwundung der Natur[2], Schwächung und Verschlimmerung des ganzen Menschen ein. Und zwar ward schwächer seine Erkenntniß, indem diese, der übernatürlichen Erleuchtung bar, nun vielfacher Täuschung anheimgegeben ist, theils in Folge der Schwäche der Erkenntnißkraft selbst, theils in Folge der Einwirkungen der Phantasie und Sinnlichkeit auf die Vernunft. Es wurde schwächer der Wille, nicht als hätte er die Freiheit gänzlich verloren[3]; aber beraubt des mächtigen Beistandes der Gnade, neigt er nun eher und leichter zum Bösen hin[4]. Und die Sinnlichkeit, die nicht mehr der Vernunft unterworfen ist, strebt nun in ungeordneter Weise nach dem Ihrigen. Da endlich nur die Gnade es war, die den Leib vor Krankheit und Tod

[1] Mit Recht unterscheiden deßwegen die Theologen den reatus culpae, die Schuld, wodurch der Sünder vor Gott mißfällig wird, von dem reatus poenae, wodurch er der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen ist. Cf. Concil. Trident. Sess. VI. Can. XXX. und Cap. 14. Bonaventur. in II. Distinct. XXXI. Art. 1.

[2] Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXXV. Art. 3.

[3] Libertas perlit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Augustin. Contr. Epist. Pelag. I. 2.

[4] Ex eo defectu cognitionis in intellectu oritur habilitas ejus ad errandum et ex defectu rectitudinis in appetitu oritur ejusdem habilitas ad inordinate concupiscendum et ex defectu rectitudinis in voluntate oritur pronitas voluntatis ad pravos consensus. De Rubeis l. c.

bewahrte, ſo iſt jetzt der Menſch den Schmerzen des Lebens und dem Tode anheimgefallen.

Wir ſehen, innerlich und weſenhaft iſt die menſchliche Natur durch die Sünde Adams nicht alterirt[1]. Aber dennoch iſt der Fall des erſten Menſchen ein unermeßbar tiefer, ein ‚Geheimniß der Bosheit', er iſt gefallen tiefer als der Fall des Königs iſt, der zum Bettler geworden, ſo tief als

[1] Bellarm. De gratia primi hominis. I. 5: Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam distat spoliatus a nudo. Nach Dorner (a. a. O. S. 51) iſt dieß ‚Manichäismus'! Cf. Dominic. Soto, De natur. et gratia. I. 9: Illud (peccatum originale) primum fuit, cui posita fuit poena communis, scl. ut genus nostrum in suam puram naturam recideret. Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXXII. Art. 2. ad 2: Unus habitus non potest inclinare per se et directe ad contraria, sed indirecte et per accidens, scl. per remotionem prohibentis, sicut soluta harmonia corporis mixti elementa tendunt in loca contraria. Cf. Qu. LXXXV. Art. 2: Bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem convenit homini ex hoc ipso, quod rationalis est; ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati . . . Dupliciter potest intelligi ejus diminutio; uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo modo non minuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam. Sed diminuitur secundo modo, in quantum ponitur scilicet impedimentum perveniendi ad terminum (i. e. bonum virtutis). Quod diminuitur ex parte impedimenti, manifestum est, quod diminui potest in infinitum, secundum quod homo in infinitum potest addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis . . . Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio in virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Summ. I. Qu. XCV. Art. 2: In nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. In statu vero innocentiae inferior appetitus totaliter erat ratione subjectus. Cf. I. Qu. LXXXI. Art. 3. ad 2. I. II. Qu. LVI. Art. 4.

die Gnade steht über der Natur, das höhere Leben in Gott und mit Gott über dem bloß natürlichen Leben auch der höchsten Creatur. Seine Sünde ist die Zerstörung des Tempels, den Gott und sein Geist sich in der Seele errichtet, sie zerbricht das Ebenbild Gottes, das dieser der Seele eingeprägt hatte, und zerreißt das Band der Liebe, das die Seele an Gott knüpfte wie das Kind an den Vater. Je größer die Huld, desto größer die Schuld. Dazu kommen nun noch die äußeren Bedingungen, welche den Zustand nach dem Falle uns in einem ganz anderen Lichte betrachten lassen als den der bloßen Natur. Das ist, wie bereits bemerkt wurde, die Herrschaft des Bösen, dem wir durch die Sünde hingegeben sind und der durch sie die Macht empfing, uns zu versuchen[1], und so tausendmal der Anstoß zur Sünde wird; das ist das Verderbniß der Welt, ihre Grundsätze, Beispiele, Anreizungen, wo die Sünde durch alle Sinne wie durch offene Thore in die Seele eindringt. Und Keiner mag dem sich ganz entziehen, denn Jeder ist der Sohn seiner Zeit, hineingetaucht in das Leben dieser Welt, das Gattungsleben der Menschheit. Das ist endlich der durch lange Gewohnheit der Sünde in Eltern und Voreltern genährte und gewaltig gesteigerte sündige Hang, den der Nachkomme mit seiner leiblichen Organisation als das traurige Erbe seiner Väter empfängt[2]. Jene Erziehungsmethode darum, welche von der Voraussetzung idealischer Reinheit der Kindesnatur ausgeht, ist durch ihre erfahrungsmäßigen traurigen Resultate längst gerichtet.

In den Nachkommen Adams ist die Sünde ein Zustand, nicht ein Act; darum hat der Sohn Adams diese nicht zu bereuen, noch Buße dafür zu thun[3]; aber dieser ist herbei-

[1] 1 Petr. 5, 8. 2 Cor. 11, 12. Matth. 13, 19. Luk. 22, 31.

[2] Cf. Suarez, Disp. theol. T. VI. P. I. Proleg. IV. Cap. 9.

[3] Prop. XIX. damn. ab Alex. VIII. (d. 7. Dec. 1690): Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali. Reue

geführt durch einen sündhaften Act, die Thatsünde Adams. Er ist der Repräsentant in Bezug auf des Menschen übernatürliche Gnadenstellung; was er freiwillig verlor, hat er als Gattungsmensch verloren, und weil Jeder Glied der Gattung ist, so hat er Theil an der Sünde der Gattung. Der organische Verband des Einzelnen mit dem Geschlechte läßt ihn Theil nehmen an der Sünde des Geschlechts und seines Repräsentanten, Adams [1]. Wird demnach zur persönlichen Sünde der persönliche freie Wille gefordert, so gehört zur Sünde des Geschlechtes der Wille des Stammvaters und Repräsentanten des Geschlechtes, Adams; es ist eine Schuld des Geschlechtes, contrahirt durch die sündige That des Hauptes des Geschlechtes [2]. Darum sagen wir von jedem Neugeborenen: Er ist geboren in der Erbsünde, nicht aber: er thut die Erbsünde. Diese ist darum geringer als die läßliche Sünde, weil sie weniger freiwillig ist; sie ist größer als diese wegen des Verlustes der Gnade [3]. Darum ist auch die Erbsünde rücksichtlich ihres Ursprunges eine [4] in Allen; denn sie ist die Sünde des Geschlechtes durch das Haupt des Geschlechtes.

Warum aber war Adam Repräsentant des Geschlechtes, so daß Gott an seinen Willen das Geschick Aller band?

---

und Buße traf Adam, der actuell gesündigt hatte, um der positiven Strafe der Verdammniß zu entgehen. ‚In retractatione vero Adam non jam gessit munus capitis, quippe eam dignitatem peccando amisit.' Salmanticens. Tom. IV. Tract. XIII. Disp. XIV. Dub. 3. § 7. n. 93. Cf. Thom. Aquin. in Ep. ad Rom. Cap. V. Lect. 3.

[1] Propp. Baj. damn. Prop. XLVII: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

[2] Thom. Aquin. in II. Sentent. Distinct. XXX. Qu. I. Art. 2.

[3] Id. De malo. Qu. V. Art. 1.

[4] Origine unum est. Conc. Trident. l. c. Can. III.

Wenn, wie früher bereits nachgewiesen wurde, alle Menschen von Einem abstammen, so ist das ganze Geschlecht in diesem seinem Haupte und Stammvater sowohl ideal als real beschlossen; seine Entscheidung darum für oder gegen Gott und sein übernatürliches Reich war demnach nicht bloß die That eines Individuums, eines Menschen, sondern des Geschlechtes, des Menschen. Das ganze Geschlecht ist nichts anderes als die in die Vielheit auseinander gegangene Einheit des ersten Menschen, und der erste Mensch nichts anderes als die noch in der Einheit beschlossene Vielheit aller derjenigen, die aus ihm hervorgehen. Wir alle waren jener Eine, wie Augustinus[1] sich ausdrückt, und der Eine war implicite Alle; er war der universale Mensch, seine That trug demnach einen universalen Charakter. Wird gleich die Seele von Gott geschaffen, so fällt doch der Act der Seelenschöpfung zusammen mit der leiblichen Zeugung, Leib und Seele constituiren nur eine Natur, die Natur des Menschen. Der Mensch wird vom Menschen geboren; dieser Satz ist so wahr, wie es wahr ist, daß der, der seinen Leib tödtet, eben einen Menschen getödtet hat. Es ist ein großer Organismus, eine Natureinheit bei individueller Geschiedenheit. Nicht für sich allein besaß Adam das göttliche Ebenbild; in und mit ihm hatte es das Geschlecht überkommen, hat es das Geschlecht verloren. Diese eine mit der Sünde des Abfalles behaftete Menschennatur aber ist Allen gemeinsam, jeder Einzelne, weil Glied dieser Naturgemeinschaft, participirt daher an dieser Gemeinschaft der Schuld. So bildet die organische Einheit des Geschlechtes unter seinem Haupte Adam das Substrat für diese Reversibilität der Sünde des Hauptes. Bei reinen Geistern dagegen konnte dieser sündige Zustand sich nicht vererben, weil hier nur Persönliches erscheint, kein Naturverband durch die Fortpflanzung und Begattung, in der nicht so fast

[1] Omnes ille unus fuerunt. De nupt. et concupisc. II. 5.

der Einzelne als die Gattung wirksam ist. Im Menschen dagegen, als der Syntheſe von Geist und Natur, sind beide Momente, persönliches und Natur- (Gattungs-) Leben, zu lebendiger Einheit verbunden; der freie persönliche Geist participirt am Leben des Geschlechtes, das Geschlecht wirkt bestimmend ein auf den Geist, Vererbliches wird persönlich und Persönliches vererblich.

Auf diesem Doppelcharakter der Menschen ruht das Gesetz der Solidarität[1]; es hat seine Geltung schon bei Körperschaften, die eine bloß moralische Einheit bilden; noch mehr aber muß es hervortreten, wenn nicht bloß die Gemeinschaft des Rechtes und der Interessen, wie im Staate, sondern das Band des einen gemeinsamen Blutes und der Natur sich um Alle schlingt. Am meisten aber muß es hervortreten in dem, der das Haupt des Geschlechtes ist und in sich die ganze Menschheit trägt. Die Ordnung der Gnade aber schließt sich überall an die Ordnung der Natur an. Nicht bloß als einzelne, in sich fertige und abgeschlossene Monaden stehen wir da in unserer natürlichen Entwicklung, sondern als Söhne und Glieder der Menschheitsfamilie, des großen Leibes des Geschlechtes. So sind wir auch als großes, einheitliches Ganzes, als der Organismus der Menschheit, von der Gnade aufgenommen und zum Reiche Gottes bestimmt — der Leib Adams wird zum Leibe Christi, der Kirche, der erlösten Menschheit. Die Gemeinschaft der Natur ist das erklärende Princip in der Cultur- und Völkergeschichte. Die organische Einheit der Gnade, des Verdienstes und Gebetes, nicht gehemmt von den

[1] In der antiken Welt war es weit über das Maß hinausgetrieben. Der Staat ist dem Hellenen Alles, das Individuum geht unter in dem Staatszwecke. Platon bildete diesen Grundgedanken weiter aus: er zerreißt das Band der Familie, verbannt die Poesie, ertödtet alle Freiheit und ächte Menschlichkeit, opfert die individuellen Bestrebungen vollständig dem Ganzen.

Schranken des Raumes und der Zeit, bildet den tiefen Grund in der Offenbarungsgeschichte.

Die natürliche Gottesebenbildlichkeit nun konnte Adam, der Gattungsmensch, nicht verlieren, weder für sich noch für sein Geschlecht, weil, was zur Natur als solcher gehört, nicht verloren werden kann. Aber er verlor die ihm, und in ihm dem Geschlechte gewordene Gnadenstellung, für sich wie für das Geschlecht. Er konnte sie verlieren, weil sie zum Wesen des Menschen nicht gehört, sondern ein freiwilliges Geschenk seines Schöpfers und Heiligers war[1]: Und Gott konnte diesen Verlust, d. i. die Erbsünde zulassen, weil das Wesen der Gnade eben die Gnade ist, die der Mensch weder als eine nothwendige Forderung seiner Natur beanspruchen, noch von Gottes Weisheit und Gerechtigkeit verlangen konnte[2].

---

[1] Nec cogitandum est, ut quidam effingunt, pactum intercessisse inter Deum et Adam. . . Quid Deus opus habebat Adae consensu? Dominic. Soto l. c. C. 9.

[2] Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere opera meritoria. . . Aliud est debitum secundum conditionem naturae, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae pertinent ad humanam naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quod Deus creaturae obligatur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito; sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CXI. Art. 1. Ista poena non est nisi subtractio eorum, quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda. Id. Compend: theol. C. CXCV.

So löst sich uns in einfachster Weise die Einwendung der Pelagianer[1]: Der Vater sündigte nicht in der Zeugung, Gott sündigt nicht, wenn er die Seele schafft, der Neugeborene sündigt nicht, wenn er zur Welt kommt — durch welche Ritze ist demnach die Sünde in die Menschen gekommen? Der sündige Zustand des Geschlechtes ist ein wirklicher, aber keine positive Qualität, die Sünde deßwegen kein Wesen, das in den Menschen zu kommen hat; sie ist vielmehr in ihm, wie die Armuth nach der Beraubung, die Finsterniß nach dem Untergang der Sonne, der Tod nach dem Hinschwinden der Lebenskraft. Was unsere Armuth bereichert, was das Dunkel der Seele erleuchtet, was dem Leibe die Unsterblichkeit gegeben, das war eben die Gnade.

‚Weil die Natur,' sagt der hl. Thomas[2], ‚indem sie abfiel von dem, was aus Gnaden ihr war verliehen worden, das nicht bewirken kann, was über die Natur hinaus ihr war beschieden worden, da nichts über seine Sphäre hinaus wirkt, so folgt, daß der, welcher erzeugt wird von Jenem, der eine mit solchem Defect behaftete Natur hat, sie eben auch mit diesem Defect von ihm empfängt. Das Moment der Schuld aber liegt darin, daß diese ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, die aus freier Gnade Adam gegeben war, ihm nicht als persönliches Geschenk, sondern als Repräsentant der Menschheit gegeben war, damit Alle mit der Natur zugleich die Gnade von ihm empfingen. Es stand deßwegen in der Macht der Natur (des Repräsentanten der Natur), daß diese Gerechtigkeit immer ihr gewahrt bliebe. Aber es geschah durch den Willen der Person, in dieser Natur existirend, daß sie verloren wurde; und deßwegen trägt dieser Defect in seinem Verhältniß zur Natur den Charakter der Schuld in Allen, welche dieselbe Natur haben, die sie empfangen von der sün-

[1] Cf. Bellarm. l. c. C. 10. Augustin. Epist. CXC.
[2] In II. Sent. Distinct. XXXI. Art. 1.

digen Person'. ‚Man kann eben,' bemerkt er anderswo [1], ‚einen Menschen unter einem zweifachen Gesichtspunkt betrachten, einmal, insofern er Einzelpersönlichkeit ist, und sodann als Glied eines Ganzen. . . So ist die Gesammtheit der Menschen, die alle von dem gemeinsamen Stammvater die menschliche Natur empfangen, wie der Leib eines Menschen zu betrachten. Nehmen wir nun den Menschen, der diesen Defect durch seine Geburt überkommen hat, als Einzelpersönlichkeit, so findet sich in ihm nicht der Charakter der Schuld, denn diese fordert die freie Entscheidung. Betrachten wir ihn dagegen in seiner Beziehung zum Ganzen, als Glied der ganzen menschlichen Natur, die von Adam stammt, insofern alle Menschen nur ein Mensch sind, so trägt dieser Defect den Charakter der Schuld wegen der Freiwilligkeit des Princips, nämlich der Thatsünde Adams.'

Es ist demnach die Erbsünde eine wahre und wirkliche Schuld, aber eine Schuld des Geschlechtes, nicht der Person, contrahirt durch den Willen des Hauptes, Princips und naturgemäßen Repräsentanten des Geschlechtes. Von Gott wird die Seele gut geschaffen, d. h. mit allen natürlichen Vermögen, an welche die Gnade anknüpfen sollte; ihre Verbindung jedoch mit dem Geschlechte, das der Gnade sich verlustig gemacht hat, ist der Grund, warum sie diese Gnade, diese übernatürliche Gerechtigkeit und Schönheit entbehrt [2]. Eben deßwegen aber, weil das Wesen der Erbsünde nicht in einer positiven Verkehrtheit des Willens, einem Widerstreben desselben Gott gegenüber besteht, wird der Unmündige, welcher ohne Taufe stirbt, an der Anschauung Gottes zwar keinen Antheil haben, wozu die Gnade allein das Anrecht gewährt; aber er wird auch nicht positive Strafe erdulden, die nur der positiven

[1] De malo. Qu. IV. Art. 1. Cf. Art. 4: Natura corrumpit personam.

[2] Cf. Bonavent. in II. Sentent. Dist. XXXII. Art. 3.

Verkehrung des Willens, der Thatsünde, gebührt[1]; nach der wahrscheinlichen Meinung wird ihm vielmehr eine natürliche Glückseligkeit zu Theil, wie sie seinen angeschaffenen natürlichen Vermögen entspricht, ohne Schmerz und Trauer über die Entbehrung der Anschauung Gottes, welche die Creatur nicht ahnt und von welcher nur der Glaube und die Gnade uns Kunde bringen[2]. ‚Sie werden,' spricht Gregor von Nazianz[3] von den ungetauften Kindern, ‚die himmlische

[1] Infantes aversi sunt a Deo habitualiter, non autem secundum actum, cum peccatum eorum non sit actuale. Fr. Martinez I. II. Tom. II. Qu. LXXXIII. Art. 4. Dub. 2. Cf. Prop. XLVII. Baj. Prop. XIX. damn. ab Alex. VIII.

[2] Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Imo conjunguntur per participationem naturalium bonorum, ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. Thom. Aquin. in II. Sentent. Distinct. XXXIII. Qu. II. Art. 2. Carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Id. De malo. Qu. V. Art. 3. Cf. Prop. XXVI. Synod. Pistor.

[3] Orat. XL. 23 in S. Baptism. Das Concil von Florenz (In decr. Union.) sagt von den Seelen der in der Erbsünde Gestorbenen, sie seien ‚poenis disparibus puniendas' (im Unterschiede zu den Strafen der Erwachsenen). Hier auf Erden dulden auch die unmündigen Kinder körperliche Leiden, in Folge der Erbsünde. Es ist dieß jetzt ein Gesetz des sündigen Menschen, der den Einflüssen der mit ihm gefallenen Natur ausgesetzt ist, und Gott läßt diese Leiden zu, weil auch sie ihren sittlichen Zweck haben, zur Strafe, Tugendübung und Warnung überhaupt, und bei den Leiden der Kinder zum Heile der Eltern. Nach dem Tode fällt dieser Zweck weg, die Natur wirkt nicht mehr aus sich schmerzbringend auf die Seelen der Unmündigen; darum sind sie denn frei von körperlichen Leiden. Thom. Qu. V. de mal. Art. 2: In statu futurae vitae ignis et alia hujusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturae, sed magis secundum ordinem divinae justitiae, quia ille est status recipiendi pro meritis. Unde cum divina justitia non exigat, quod pueris, qui cum solo peccato originali decedunt, poena sensus debeatur, nihil ab hujusmodi activis patiuntur.

Glorie nicht erben, aber ebenso wenig von Gott dem gerechten Richter gezüchtiget werden. . . Denn wenn auch Einer die Züchtigung nicht verdient, so folgt hieraus keineswegs, daß er Ehre verdient, und wer die Ehre nicht verdient hat, verdient deßwegen noch nicht auch alsobald die Züchtigung.'

Haben wir nun Alles erklärt? Wir glauben kaum; denn das Dogma von der Erbsünde ist ein Mysterium, das in den Tiefen der Rathschlüsse Gottes, in den Geheimnissen des Menschenlebens, seines Ursprunges und seines Zieles ruht. Wir waren bemüht, nach manchen Richtungen hin ihm ein Verständniß abzugewinnen; aber seines geheimnißvollen, übernatürlichen Charakters werden wir es nicht zu entkleiden vermögen [1]. Ist ja doch das Böse und die Sünde schon vom rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet ein Geheimniß; es ist in der Welt, ohne daß wir seinen Grund erkennen. Ja, das ist eben das Wesen des Bösen, daß es das Vernunftlose, Unnatürliche [2] ist; es hat keinen Grund [3]. Das aber ist uns klar geworden: Es ist dieses Mysterium ein bedeutsamer Fingerzeig, der uns ein Verständniß andeutet der Welt um uns her, der Geschichte vor uns, so vieler fast unerklärbarer Erscheinungen des Lebens und unserer selbst.

Dürfen wir aber Gott anklagen, daß er die Sünde zuließ und ihren Uebergang auf das ganze Geschlecht? Das Gesetz der Solidarität ruht in dem Wesen der Menschheit selbst als organischer Einheit; nicht die physische Unterlage

---

[1] Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Augustin. De morib. Eccles. c. 22.

[2] Nic. Cusan. Excitat. V. p. 481: Peccare est venire contra rationem. Thom. Aquin. I. II. Qu. LXXI. Art. 2: Vitium in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.

[3] Augustin. De civ. Dei, XII. 7. 9: Causam defectionis, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras.

ihm ausgehend ſich aufbauen
Medium des Heiles war, die
und des Todes geworden für

Aber Gottes Erbarmen i
Male ſollte auf dem Wege
kommen; der Reverſibilität d
ſibilität der Gnade und des A
barität ward die Baſis der
den zweiten Adam, den Erſt
neuen Geſchlechtes, welcher der
einen Sünde, ſondern von Mi
den der ganzen Welt, der E
unzähligen perſönlichen Sünde
antwortung trägt und die gan
des Leibes ſchuldet. Denn ‚nic
ſo auch die Gabe, denn das
dammung, aber die Gnade a
fertigung'. So können wir d
nachſprechen, was freudig die
O felix culpa, quae tantu
redemptorem!

Achter Vortrag.

Die Menschwerdung des Sohnes.

Christus und das Christenthum. — Die kirchlichen Bekenntnisse. — Nähere dogmatische Bestimmungen. — Doketismus, Nestorianismus, Monophysitismus, Monotheletismus, Adoptianismus. — Consequenzen des Dogma's. — Tiefster Grund des Mysteriums. — Einsprache des alten und neuen Nestorianismus. — Lösung. — Analogien für das Geheimniß. — Das Symbolum des Athanasius. — Die Incarnation das Werk der Liebe und Gottes würdig. — In ihr die Lösung des religiösen Problems. — Pantheistische Verflüchtigung des Geheimnisses. — Die Incarnation das Geheimniß der Erlösung und Weltvollendung. — In Christus Gottes höchste Verherrlichung. — Christus das Haupt der Menschheit. — Incarnation und Humanität. — Christus das Haupt der Engel. — Christus das Haupt der gesammten Schöpfung. — Bemerkungen.

Das Christenthum ist die Lehre von Gott und seinem Wesen, vom Menschen und seiner Bestimmung. Das Heidenthum hatte sie ersehnt, das Judenthum vorbereitet, aber erst in Christus ist sie in ihrer ganzen Reinheit, Heiligkeit, Erhabenheit der Welt offenbar worden. Wie ein System von Lehren, so und noch mehr ist das Christenthum eine Reihe von Thaten, alle aber concentriren sich um einen Mittelpunkt, eine große, universale That — die Erscheinung Jesu Christi in der Geschichte, die Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleische. Das Wesen der christlichen Religion ist Jesus Christus, das Christenthum nichts anderes als die Lehre von Christi Person und Werk. So ist es vor Allem eine That, und

ihm; und was da immer
Himmel und auf Erden, das
und Vollender; was da ſtreit
ihm Kraft und Stärkung; w
empfängt von ihm Muth und
Erden ſich heiligt und vollend
myſtiſchen Einheit mit ihm, d
Leben dem Rebzweig mittheilt,
der die Fülle jener Wahrheit
gießt [1], die er ſelbſt beim Vate

So iſt er uns geworden L
tigkeit und Heiligung und Erlö

Das Alles aber iſt uns Je
der Geſalbte durch die weſenhaf
und dem Geiſte [3], das Wort, d
des Vaters weilend Fleiſch gewo
hat in die Menſchheit, Knechts
Menſch unter Menſchen gewand
ein Geheimniß, unausdenkbar u
Summe aller Geheimniſſe, in
Leben des dreieinigen Gottes ur

sten, centralen Mysterium zusammenschließen, dem Alpha und Omega unseres Glaubens, Anfang und Ende alles höheren Lebens. Das Unendliche im Endlichen, die Allmacht in der Ohnmacht, die Reichthümer des Himmels in der Armuth der Krippe, die Weisheit des Ewigen in dem unmündigen Kinde, die Stärke in der Schwäche, das Leben im Tode — Gott Mensch, ohne aufzuhören, der ewige Gott zu sein, der Mensch Gott, ohne aufzuhören, wahrhaftiger Mensch zu sein; ein Gott, der geboren wird, leidet und stirbt, weil er zugleich Mensch ist im wahrsten und vollsten Sinne, ein Mensch allmächtig, der Todte erweckt und zur Rechten des Vaters sitzet, weil er zugleich Gott ist! So ist der Gottmensch ein Wunder, das nicht nur hinausragt über die Ordnung der Natur und Alles, was in der Sphäre des Universums uns bekannt ist; er ist das höchste Wunder, das Wunder schlechthin. Denn in Christo ist die Einheit des Menschen mit Gott nicht bloß erhaben über die dem Geschöpfe natürliche Gemeinschaft mit seinem Ursprunge und Ziele, sie ist unendlich erhaben auch über jene zweite höhere und übernatürliche Gemeinschaft, welche, wie wir früher gesehen, uns die Gnade gewährt. Denn die Menschheit[1] Jesu Christi empfängt nicht bloß Antheil an Gottes seligem Leben, wird nicht bloß vergöttlicht durch das Band der gnädigen Liebe Gottes, der sie zu sich hinaufzieht, und ihr mittheilt, was er selbst besitzt; sie wird vielmehr Gott selbst, Eins mit ihm durch die Einheit der Person, welche sie aufnimmt und ohne Vermischung der Naturen unlösbar und wesenhaft sich verbindet[2]. Hier einen sich die äußersten Grenzen alles dessen, was da ist, der höchste, absolute Geist mit dem Gebilde aus Lehm; was am weitesten auseinander liegt, ist hier zur wahrhaftigen, innigsten und persönlichen Gemeinschaft verbunden.

[1] Cf. Prop. LXI—LXIII. Synod. Pistor.

[2] Ἕνωσις φυσική, οὐσιώδης, ὑποστατική. Cf. Petav. Theol. dogm. De incarn. III. 4.

Ein Gottmensch, geboren aus der jungfräulichen Mutter, das ist der Vernunft ‚eine harte Rede'. Wohl war auch dem Heidenthume die Erscheinung der Gottheit in Menschengestalt nicht fremd, stellt es uns doch eine ganze Welt von Göttern im Bilde der Sterblichen vor Augen; aber es war nicht Gott, der Mensch wird, es war vielmehr der Mensch, der ein Gott wird, die Apotheose des Menschen, die Vergöttlichung alles Menschlichen. Darum mußte der Gottmensch, der als der alleinige Gott, als die persönliche Erscheinung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Erden erschien, der, wenn er gleich den Tod des Sklaven stirbt, doch den ganzen Zauber des zur Gottheit erhobenen sinnlichen Lebens bricht, ihnen eine ‚Thorheit' dünken, wie seine Niedrigkeit dem in fleischlicher Messiashoffnung befangenen Juden ein ‚Aergerniß' war[1].

Aber auch Viele, welche das Evangelium angenommen, waren nicht kräftig genug, dieses vollständig und ganz auf-

---

[1] Einem Einzigen zu gefallen,
Mußte diese schöne Götterwelt vergehen —

sagte Schiller in jener früheren Periode, in welcher er die ‚Götter Griechenlands' dichtete. Und neuestens singt R. Prutz (Deutsch. Museum. 1862, S. 687):

Nur mir kein Kreuz auf's Grab gesetzt,
Sei's Holz, sei's Eisen oder Stein!
Stets hat die Seele mir verletzt
Das Marterholz voll Blut und Pein;
Daß eine Welt so gottbeseelt,
So voller Wonne um und um (!),
Zu ihres Glaubens Symbolum
Sich einen Galgen hat erwählt.
— — — —
D'rum nicht das Kreuz mir auf das Haupt!
Pflanzt Rosen um das Grab herum;
Die Rose sei das Symbolum,
D'ran eine neue Menschheit glaubt.

zunehmen; ſie theilten Chriſtum[1], indem ſie entweder ſeine göttliche Natur läugneten, und in ihm nur die Blüthe des Judenthums, einen höchſt vollendeten, den gottbegabteſten Menſchen und größten Propheten erblickten[2] — Ebionitismus, oder indem ſie mit Anerkennung ſeiner Gottheit ihm nur einen Scheinleib zuſchrieben[3] — Doketismus. So war das Aergerniß allerdings hinweggenommen, das die Erſcheinung Gottes in Knechtsgeſtalt ihnen bot, welche mit einem Male und für immer die Ideale der Juden von einem irdiſchen Gottesreiche zerſtörte. So erſchien die Thorheit des Kreuzes nicht mehr, wie dem Heiden jene Lehre dünkte, die in dem den Sklaventod Geſtorbenen den ewigen Gott ſelbſt anbetete; aber auch das Geheimniß ſelbſt und mit ihm Kern und Weſen des Chriſtenthums war aufgehoben, dieſes ſelbſt auf das Stadium des Judenthums und Heidenthums mit ſeinen mythiſchen Göttererſcheinungen und vielfachen, weil weſenloſen Incarnationen zurückgedrängt[4].

Aber gerade aus dieſem Widerſtreit der Häreſien, von denen beiderſeitig nur ein Bruchtheil der Wahrheit feſtgehalten

---

[1] 1 Joh. 4, 2. 3.

[2] ‚Bei einer nicht unanſehnlichen Menge Judenchriſten erhielt das äußerliche moſaiſche Moment ihrer ſynkretiſtiſchen Verunſtaltung ein ſo großes Uebergewicht über das ideale chriſtliche, daß ſie auch in Chriſtus nur noch die Aeußerlichkeit, nur noch einen Menſchen auffaſſen konnten, und das Höhere in ihm, ſeine Gottheit, gänzlich verkannten.‘ Möhler, Patrologie. S. 11.

[3] 1 Joh. 4, 2. Ignat. ad Trall. 9. 10. Polycarp. ad Philipp. 7.

[4] Ebionitismus und Doketismus (Gnoſticismus) bezeichnen deßwegen die bleibenden Grundformen aller ſpäteren häretiſchen Gegenſätze, in denen die Idee des Gottmenſchen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt; ſie finden ihr Gegenbild in der rationaliſtiſchen Exegeſe mit ihrem Accommodationsſyſtem und ihrer natürlichen Wundererklärung, wie in der pantheiſtiſch-ſpeculativen Ausdehnung des chriſtlichen Dogma's mit ihrer Mythenhypotheſe und ſog. höheren Kritik.

Einheit immer festgehalten h
zurück, der die Gottheit des Lo
einen Apollinaris, der die mensc
einen Nestorius, der eine Zwei
einen Eutyches, der die Naturen
zu einer verschmolz; die Mon
lichen Willen des Gottmenschen l
welche den Menschen Christus
Sohn erkannten. Und nur so
ein Gott, der nicht Mensch gen
ward, so daß er Mitleid hat m
unsern Geist durch seine Maje
Gott ist, vermag uns nicht zu
Mensch ist, erschreckt uns, ver
unserer Statt die Todesschuld zu
ein Mensch, der nicht Gott ist,
selbst zu erheben. Ein Gott, de
unser Fleisch und Blut, hat keine
diesen zartesten Trost für jedes r
der nicht Gott ist, hat keine wel
Mensch.' sagt Athanasius —

meinschaft. Darum ist die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen geschehen, damit sie den, welcher seinem Wesen nach Mensch ist, mit demjenigen vereine, welcher seinem Wesen nach der Gottheit angehört, damit so des Menschen Heil und Vergottung unerschütterlich würde.' [1] Nur im Gottmenschen ist Trost, ist Friede, ist Heil. Nur wer beides in sich trägt, die Gottheit und die Menschheit, ist unser Mittler — der Gottmensch Jesus Christus [2].

Unsere nächste Aufgabe ist es nun, das Dogma von der Menschwerdung auf Grund der klaren, jeden Irrthum abweisenden, scharf abgegrenzten Bestimmungen der Kirche darzulegen.

‚Ich glaube an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben.' So lautet das kürzeste Bekenntniß des christlichen Glaubens [3]. ‚In diesen wenigen Sätzen,' bemerkt der hl. Leo, ‚sind alle Kunstgriffe der Häresie vernichtet.' [4] Ausführlicher stellt das Geheimniß der Menschwerdung das Athanasianische Glaubensbekenntniß also dar:

‚Es ist nothwendig zur ewigen Seligkeit, daß man auch treu an die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi glaube. Der wahre Glaube besteht aber darin, daß wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus Gott und Mensch zugleich ist. Als Gott ist er aus der Substanz des Vaters vor aller Zeit gezeugt, als Mensch ist er aus der Substanz

[1] Athanas. C. Arian. II. 70. IV. 6.

[2] Cf. Augustin. Confess. X. 42. Athanas. C. Arian. II. III. Iren. C. Haer. IV. 33. III. 18. Tertullian. Adv. Marcion. III. 8. Cyrill. Alex. De rect. fid. I. 9. Cf. Theodoret. Eranist. II.

[3] Cf. Iren. I. 10. Tertullian. Adv. Prax. c. 2.

[4] Inter sermones S. Leoni attributos Serm. I. cap. IV.

sondern nur ein Christus.
Verwandlung der Gottheit in
Aufnahme der Menschheit in
durch Vermischung der Substa
der Person. Gleichwie nämli
der Leib Ein Mensch ist, so ist
der gelitten hat für unser Heil
am dritten Tage wieder aufe
aufgefahren gen Himmel, wo e
allmächtigen Vaters, von dann
die Lebendigen und die Todten.

Und die Väter des Concils

„Uebereinstimmend mit den
allzumal von einem und dems
daß er vollkommen sei in der
der Menschheit, wahrhaftiger G
bestehend aus einer vernünftig
gleichen Wesens mit dem Vater
Wesens mit uns nach seiner M
lich geworden, die Sünde ausge
Gottheit nach aus dem Vater g
aber unsertwe-

nung ſtattgefunden, vielmehr bei der Einigung die Unterſchiede der Natur beharren, jede ihre Eigenthümlichkeit bewahrt, und ſie beide in einer und derſelben Perſon ſich vereinigen, in der Perſon des Einen Chriſtus, des Eingeborenen, des Wortes, das Gott iſt, wie uns ſolches die Propheten und Chriſtus ſelbſt gelehrt, wie die Väter es uns in ihrem Glaubensbekenntniſſe überliefert haben.'

In dieſem Fundamentaldogma von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſind demnach folgende drei Glaubenslehren ganz beſonders ausgeſprochen: Jeſus Chriſtus iſt wahrer Gott; Jeſus Chriſtus iſt wahrer Menſch; die Gottheit und Menſchheit ſind in Jeſus Chriſtus durch die Einheit der Perſon verbunden. Die Gottheit Jeſu Chriſti im wahren, eigentlichen und vollſten Sinne, dem Ebionitismus ſowohl wie den gnoſtiſchen und arianiſchen Secten gegenüber, hatte das Bekenntniß der Kirche ſchon von Anfang an ausgeſprochen [1]; den Glauben an ſeine wahre Menſchheit enthalten ſämmtliche Bekenntniſſe in immer ſchärferer und beſtimmterer Faſſung nach Maßgabe der von den verſchiedenſten Richtungen her auftretenden Irrlehren. Aus letzterem Satze ergeben ſich folgende weitere Beſtimmungen:

Chriſti Leib war ein wahrhaftiger, leidensfähiger, kein Scheinleib, wie die Doketen und Phantaſiaſten annahmen [2], ſeine Leiblichkeit war eine der unſern conſubſtantiale [3], Fleiſch von unſerem Fleiſch, eine leidensfähige und ſterbliche; ſo war er wahrer und wirklicher Menſchenſohn. Chriſtus hatte eine wahrhaftige menſchliche Seele, und der Logos nahm nicht, wie Apollinaris behauptete, die Stelle der vernünftigen Seele

[1] In dem Symbol. Apostol., beſonders aber im Symbol. Nicaen.-Constantinop.

[2] Cf. Epist. Synod. Leonis Pap. in decr. Conc. Chalced. Symb. Tolet. I.

[3] Iren. adv. Haeres. V. 19. III. 21. Athanas. Quod Christ. veram carn. habuerit pass.

ein [1]. Die Menschheit Christi ist eine vollkommene, sündenlose, heilige, Gott überaus wohlgefällige: sein Wille ein ächt menschlicher [2], freier, sündenloser durch seine Einheit mit dem göttlichen Willen [3].

So hat Christus eine zweifache Natur in sich vereinigt, die Gottheit und die Menschheit; doch ist es nur der Eine und derselbe, dem beide Naturen zukommen. Das Verhältniß der beiden Naturen in Christo und die Art und Weise der Einigung der großen Gegensätze Gott und Mensch hat die Kirche in bestimmten Formeln ausgesprochen auf dem Concil von Ephesus und jenem von Chalcedon. Hier war es ihre Aufgabe, dem Unglauben gegenüber, der an diesem Mysterium rüttelte, indem er entweder die Einheit läugnete mit Hervorhebung des Unterschiedes (Nestorianismus), oder den Unterschied aufhob in ausschließlicher Betonung der Einheit (Monophysitismus), sowohl die Einheit in der Verschiedenheit, wie die Verschiedenheit in der Einheit festzuhalten und in immer schärferen Bestimmungen zu wahren. Denn nur so ist Christus der Gottmensch, der Erlöser und Versöhner. Wohl war es hier nicht ihr Ziel, das Mysterium zum speculativen Verständnisse zu erheben, sondern vor Allem seine Sicherstellung gegen Negation und Alteration.

---

[1] Concil. Constantinop. I. (381). Can. 1. Athanas. c. Apollin. p. 644. Tertull. De carne Chr. 20. Christus, lehrte er, hatte nur einen beseelten Leib (σῶμα und ψυχή als animalisches Lebensprincip), aber die Stelle des Geistes (νοῦς, πνεῦμα) nahm der göttliche Logos an. Dem gegenüber erklärten die Väter: Was der Sohn Gottes nicht angenommen hat, das hat er auch nicht geheilt (τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον).

[2] Ep. Leonis M. l. c. Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Concil. Lat. (a. 649) Can. 15. 16.

[3] Conc. Chalced. l. c. Conc. Const. II. Can. 12 gegen Theodor von Mopsueste. Conc. Const. III. Act. VIII.

Nach Zurückweiſung nämlich des Ebionitismus, Arianismus, Doketismus und Apollinarismus ſtanden Gottheit und Menſchheit des Erlöſers unerſchütterlich feſt und konnten nicht mehr angetaſtet werden; aber nun wandte ſich die Häreſie gegen die geheimnißvolle Einheit beider in Chriſto. Dieſe iſt nach Neſtorius[1] keine wahre, eigentliche Verbindung von Gott und Menſch, ſondern nur eine äußere, moraliſche[2], wie ſie bereits in den Propheten des Alten Bundes ſich gefunden, und die in Chriſtus nur in höchſt vollkommener Weiſe erſchien; der Logos, ſagte er, habe in dem Menſchen Jeſus gewohnt wie in ſeinem Tempel; die Menſchheit ſei Träger, Organ, Kleid der Gottheit, die Mutter Jeſu darum nicht Gottesgebärerin, ſondern nur Chriſtusgebärerin, da ſie ja nicht den Logos, ſondern eine bloß menſchliche Perſon geboren habe.

Wir ſehen, der Neſtorianismus iſt nichts anderes als eine neue, geiſtreichere Wendung des Ebionitismus[3]. Er lehrt nur eine Inhabitation, wie dieſer, keine Incarnation. Die menſchliche Natur Chriſti ſubſiſtirt ſelbſtändig vor und außer ihrer Vereinigung mit dem Logos. Dem trat Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, entgegen, welcher in ſeinen zwölf von der Kirche adoptirten Anathematismen die wirkliche, perſönliche Einheit von Gottheit und Menſchheit in Chri-

[1] Patriarch von Conſtantinopel und Schüler des Theodor von Mopſueſte, der mit Diodor von Tarſus bereits dieſe Lehren verbreitet hatte.

[2] Συνάφεια (Verknüpfung), ἕνωσις σχετική (Einheit der bloßen Beziehung, nicht der Perſon), daher waren nach ihm in Chriſtus nicht bloß ein ἄλλο καὶ ἄλλο (Verſchiedenheit der Natur), ſondern ein ἄλλος καὶ ἄλλος (Verſchiedenheit der Perſon).

[3] In der That ſchreiben ſich die Neſtorianer in Aſſyrien und Chaldäa jüdiſche Abſtammung zu. ‚Auf den alten judaiſirenden Stamm ſcheint hier der Neſtorianismus als ein homogenes Reis mit beſonderem Erfolge ſich gepfropft zu haben.‘ Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. II. S. 87.

... Systeme, an welchem
ſcheiterten, den Grundſtein
Perſon und das Werk des E
Chriſtus nicht für ſich, ſond
iſt der ‚Emmanuel Jeſus wah
frau Gottesmutter', weil ſie
fleiſchgewordene Wort gebore
Menſchen, dem ſich ſpäter di
das Myſterium der Incarna
heit des Neſtorius gegenüber
Darſtellung; die untheilbare
feſtgeſtellt.

Aber nach einer anderen E
um Geltung; die extreme R
anderes Extrem hervor in E
der Perſon in Chriſtus bei N
zur Einheit der Natur ü
der Menſchheit in die Gotthei
zu Einer gottmenſchlichen Sul
(Monophyſitismus). Wie im
ſo taucht hier der Irrthum de
wieder auf. Aber die Ent-

ungetrennt [1], ſo daß nirgends der Unterſchied der Naturen aufgehoben iſt, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Perſon zuſammengeht; nicht einen in zwei Perſonen Zertrennten, ſondern Einen und denſelben Sohn und Eingeborenen, Gott das Wort, den Herrn Jeſus Chriſtus'.

Wie nach den Kämpfen um das Geheimniß der Trinität, welche Jahrhunderte hindurch die Kirche erſchütterten, das kirchliche Bewußtſein in der Formel: ‚Drei Perſonen in einer Weſenheit' zuſammengefaßt und zum Abſchluſſe gebracht ward, ſo bezeichnet die Beſtimmung: ‚Zwei Naturen in Einer Perſon' den weſentlichen Inhalt des Geheimniſſes der Chriſtologie [2]. So wurde denn auch von dieſer Beſtimmung aus ein wiederholtes Hervortreten des Monophyſitismus in der verfeinerten Form des Monotheletismus, der Behauptung, Chriſtus habe nur Einen Willen gehabt, überwunden, und die Erklärung eines zweifachen Willens, entſprechend der Zweiheit der Natur, wie ſie auf der ſechsten allgemeinen Synode gegeben wurde [3], war nur die einfache Conſequenz der zu Chalcedon ausge-

---

[1] ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegen Neſtorius. Cf. Leo M. ep. c. 5: Catholica ecclesia hac fide vivit, ut in Jesu Christo nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas. . . . Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse.

[2] Wenn Manche in neuerer Zeit in dieſen chriſtologiſchen Beſtimmungen nur leere Subtilitäten und fruchtloſes Spiel mit Formeln ſahen, ſo müſſen wir nur ihre Kurzſichtigkeit beklagen, welche den tiefen und innigen Zuſammenhang der Lehre von der Perſon Chriſti mit den letzten und höchſten religiös-ſittlichen Zielen der Menſchheit nicht erkennt. Wer aber über ‚Formeln' klagt, ſollte doch bedenken, daß gerade der Proteus der Häreſie es war, der dieſe Formeln zur Nothwendigkeit machte.

[3] Gehalten zu Conſtantinopel im Jahre 680. Chriſtus hat ‚δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας'.

folgende Sätze:

1) Weil die göttliche und zur Einheit der Person verk meinschaft der Eigensch die Eigenschaften beider Natur wechselseitig, als von der (werden, da das Subject eines

2) Dem Gottmenschen schr seine Menschheit nur in und von ihm gar nicht getrennt w

3) Christi Werk hat einen unendlichen Würde seiner Pers bemerkt, ‚Alle durch seine unen

4) Wegen der Personeinhe dem Logos war Christus nicht

---

[1] Im Jahre 794. ‚Propter un perfectus Deus, perfectus homo.'

[2] Communicatio idiomatum hypostasis utriusque naturae, e mine utriusque naturae . . . Et i

peccare), sondern auch unsündlich (non potuit peccare)[1], das vollendete wesenhafte Ideal der Heiligkeit. Darum schloß er von der Natur, die er annahm, nicht bloß aus die Schuld des Geschlechtes, die an allen haftet, welche auf natürlichem Wege gezeugt werden, sondern auch jede actuelle Sünde und jede Sündenmöglichkeit, wie jedwede ungeordnete Concupiscenz. Denn der heilige Gott kann nicht mit einem sündigen Wesen zur persönlichen Einheit sich verbinden, und die Sünde der menschlichen Natur wäre eben die Sünde der Person. Durch diese seine persönliche Einwohnung war die Menschheit Christi von der Gottheit ganz durchdrungen, lebte in ihrer beseligenden Anschauung und war eben darum allein auch nur Organ des Werkes des Heils[2]. Die Unmöglichkeit der Sünde aber schloß in ihm nicht die Willensfreiheit aus; freiwillig übernahm er vielmehr die Schuld des Geschlechtes, litt und starb für uns, weil er wollte[3]. Und so ist er uns in dem, was er that und wie er that, ein Vorbild[4] geworden, dem wir nachstreben, ob wir gleich es nicht vollständig zu erreichen vermögen.

5) Maria, die Gottesgebärerin, ist Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; sie ist ‚παρθενομήτηρ', Mutter und Jungfrau zugleich. Nicht aus dem Willen des Fleisches und des Mannes ist Jesus geboren, denn das Product solcher Geburt wäre in die allgemeine

[1] Joh. 8, 46. Hebr. 4, 15. Concil. VI. in Def. Tolet. XI. (a. 675).

[2] Phil. 2, 8. Joh. 10, 17. Jes. 53, 7. August. De Trinit. IV. 13.

[3] 1 Petr. 2, 21. Joh. 13, 15. Matth. 11, 29. Hebr. 12, 2. Conc. Lateran. (a. 649) Can. II. X.

[4] Cf. Petav. l. c. XI. 4. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. IX—XIII. Die Läugnung der Unsündlichkeit Christi wie seiner visio beatifica läßt die unio hypostatica erst allmählich werden, statt sie nach dem Dogma als von Anfang an vollendet zu betrachten. Cf. Synod. V. Can. XII.

[illegible] gegen
ihres göttlichen Sohnes war [illegible]
jener des Geschlechtes [2].

Nach dieser Darlegung des
Menschwerdung und seinen r
Folgesätzen gehen wir nun ü
dieses Geheimnisses selbst. Woh
Gottes mit dem Menschen die
begreiflichen und unendlichen Ma
ein Unaussprechliches, und übe
Vereinigung, wie wir sie bisher
jene durch die Einheit des relig
durch die Einwohnung der Gn
hier hat das Wort sich die n
Organ, in welchem und durch
gewirkt werden sollte; daher ist
Geiste, noch irgend einem geschaf
zu begreifen [4]. Aber ebenso we
sie als unmöglich und dem Den
herein zu verwerfen; vielmehr n

Stande sein, auf Grund des Glaubens einigermaßen eine Einsicht in dieses Mysterium zu gewinnen, indem theils die Analogien im Leben des Menschen selbst, theils aber und ganz besonders seine Bedeutung und Convenienz sowohl Gott wie der Welt gegenüber dasselbe in höchst glaubwürdiger Weise dem religiösen Gemüthe sowohl wie dem vernünftigen Denken nicht minder empfiehlt.

Die Einheit zwischen Gott und Mensch in Christus ist eine viel engere, als irgend welche Gemeinschaft zwischen beiden, wie sie uns bisher erschienen ist. Denn überall dort, so enge wir auch die Bande der Einigung knüpfen und ihre Wechselburchdringung uns vorstellen, immer bleiben es doch zwei für sich bestehende Wesen, welche in einen Bund der Liebe und des Lebens eingegangen sind, wo aber immer ein Ich dem Du gegenübersteht. Hier dagegen haben wir eine in ihrer Art nur einmal erschienene Einheit zu denken, welche jede uns bekannte Analogie übertrifft, wo der Eine zugleich der Andere, der Mensch zugleich Gott ist und in demselben Augenblicke sich zugleich als Gott weiß, in dem er sich als Mensch weiß, nur ein einziges, untheilbares, Gott- und Menschheit tragendes Princip [1], welches alle Erscheinungen und Lebensäußerungen durchwaltet, dem die höchste wie die niederste aller dieser gottmenschlichen Thätigkeiten zukommt, in Gott- und Menschheit nur *Eine Persönlichkeit*. Christus *weiß* und *will* demnach wie in seiner göttlichen, so auch in seiner menschlichen Natur [2]; aber es ist die *Eine Person*, die in den beiden Naturen weiß und will, weßwegen das menschliche Wissen und Wollen vom *Augenblicke der Empfängniß* an zur *Theilnahme* an dem *Göttlichen* erhoben, so weit die menschliche Natur dessen fähig ist [3],

[1] Principium quod. [2] Principium quo.

[3] Augustin. Enchirid. C. 40: Ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere. Cf. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. VIII. Art. I. X. XI. per tot. Catech. Roman.

Perſon ſich erhebt, beide zuſa
Gemeinſchaft.

Wenn demnach in Chriſt
Aufhebung der beiden Naturei
heit, ſo ergibt ſich von ſelbſt
Kern dieſes Myſteriums die
ſon und Weſen (Natur) zu b
von Perſon und Weſen haben
Orte erörtert[2]; jene iſt die

I. 4, 4: Simul atque beatissima
dixit: Ecce ancilla Domini, stati
matum eique anima rationis com
mum conceptus est, illius
copiam atque omnem charismati
höheren Gaben ſeiner Seele hindert
zu ſein, wie ſeine Gottheit ihn nicht

[1] Fulgent. ad Ferrand. ad
n. 21. A sanitate fidei alienum,
plenam habere suae Deitatis noti
creditur habere personam — jene
mählich zum Bewußtſein ſeiner meſſ

ſiſtenz) der vernünftigen Natur[1], wonach ſie als ein Für-ſichſein, eine in ſich abgeſchloſſene Ichheit erſcheint, ſich als dieſe Eine beſitzend und von dieſem Mittelpunkte aus ſich ſelbſt beſtimmend[2], während Natur, Weſenheit das vielen Perſonen Gemeinſame bezeichnet. Wie haben wir demnach die Menſchheit Jeſu zu denken, welche von dem Logos aufgenommen wurde in Einheit der Perſon? Die Menſchheit erſcheint concret und wirklich nur in den einzelnen menſchlichen Perſönlichkeiten; dächten wir aber ſo die Menſchheit Chriſti, ſo wäre ſeine Gemeinſchaft mit dem Logos nur eine myſtiſche, nicht perſönliche, eine äußere, relative, zufällige, nicht eine innere, eigentliche, ſubſtanziale, da ja dann ihre Ichheit abgeſchloſſen und vollendet wäre.

Demnach exiſtirt die Menſchheit Chriſti nicht für ſich, als abgeſchloſſene Perſönlichkeit *vor* ihrer Aufnahme durch den göttlichen Logos, ſondern die Menſchheit Chriſti tritt in die Wirklichkeit und wird ſubſiſtent in, mit und durch die Perſon

---

ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia . . . unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui . . ; Quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona, quam rationalis naturae individua substantia. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. II. Art. 2.

[1] Naturae rationalis individua (incommunicabilis) substantia. Boethius, De duab. nat. init.

[2] Substantia rationalis completa, sui juris, alteri incommunibabilis. Durch die Perſönlichkeit exiſtirt die Subſtanz ‚ἀνὰ μέρος, ἰδίᾳ, ἰδικῶς' Cyrill. Alex. Opp. Tom. VI. p. 148. p. 179. Sie iſt ‚ἰδιοσύστατος, ὑπόστασις καὶ ἰδιοτρόπος καὶ ἰδιοκίνησις.' Joan. Damascen. l. c. III. 3. ‚Die Väter,' ſagt Theorianus (Dial. adv. Armen. Bibl. P. P. Tom. XI. p. 441 sqq.), ‚definiren Weſenheit und Natur als das Allgemeine, was die heidniſchen Schriftſteller Form oder Idee nennen. Die Hypoſtaſe aber iſt das Subſiſtirende, thatſächlich für ſich beſtehende Weſen, dem als ihrem Subjecte alle Accidenzen inhäriren.'

des Logos[1], welche, von Ewigkeit Gott, die in der Zeit geschaffene Menschheit Christi aufnahm. Sie ist demnach nicht schlechthin unpersönlich[2], denn sie hat in der Hypostase des Logos ihre Subsistenz gewonnen, aber sie ist nicht eigenpersönlich, denn die sie aufnehmende Person des Logos tritt an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit, mit welcher außerdem die menschliche Natur in die Wirklichkeit tritt[3]; diese gehört nun ganz der göttlichen Person an[4]. Im Logos und durch den Logos ist das Ich des Logos zugleich das Ich des Menschen Jesu, in welchem Gott und Mensch daher zusammengehen in ein gottmenschliches Ich, eine in gewissem Sinne[5] gottmenschliche Person; ohne die Person des Logos hat die menschliche Natur Christi keine Existenz[6]. Dieß also haben wir, wie bereits oben bei dem Mysterium der Trinität, durch das Geheimniß erkannt, daß Natur und Person, Sub-

---

[1] Non accepit Verbum personam hominis, sed naturam. Petr. Lombard. III. Dist. V. 1.

[2] Sie ist ἀνυπόστατος, nicht ἀνυπόστατος, weil aufgenommen in die Person des Logos. Esse personale datur humanae naturae. Thom. l. c. Qu. VI. Art. 6.

[3] Si humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. IV. Art. 2. ad 3.

[4] Cyrill. Explan. Anath. 2. August. Tract. LXXXII. 4. in Joan.

[5] Licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit. Thom. l. c. Qu. II. Art. 4. Suarez, De incarnat. P. I. Disput. VIII. Sect. 4.

[6] Nicht ein Augenblick, sagt Theoboret (Dial. II. p. 67), liegt zwischen der Menschwerdung und Verbindung des Logos mit dem Menschen. Carni animaeque conceptae virtutem Verbi nulla temporis puncto defuisse credimus. Leo M. De Nat. Dom. Serm. VIII. Non sic assumpta est (natura humana nostra), ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Id. Ep. XI.

stanz und Hypostase nicht unmittelbar zusammenfallen, sondern, da die menschliche Natur Christi nur durch die Person des Logos wirklich wird, eine Unterscheidung zwischen Natur und Person stattfindet[1]. Denn in ihm ist die menschliche Natur nicht eine bloße Abstraction, ein Unbestimmtes und Allgemeines, noch ist sie die Einzelperson, sondern eine reale, individuelle Menschennatur; das Geheimniß, Einzigartige und Wunderbare in der Erscheinung des Gottmenschen ist eben die Verbindung der göttlichen Hypostase mit der menschlichen Natur, welche an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit tritt; denn irgend welche Unterscheidung zwischen Natur und Persönlichkeit müssen wir jedenfalls auch für die übrigen creatürlichen Wesen statuiren.

Aber, entgegnen die alten und neuen Nestorianer, ‚die Persönlichkeit der Creatur kann nicht hinwegfallen, weil dieselbe wesentliche Form der Creatur ist'. Die Antwort liegt in dem bereits Gesagten; das Wesen des Menschen ist nicht dessen Persönlichkeit, die constitutiven Elemente seines Wesens sind seine geistig-leibliche Natur. ‚Aber ist denn nicht die Persönlichkeit der Modus und die Bedingung, unter welchen das Wesen in die Erscheinung tritt?' Allerdings ist selbständige Subsistenz, Fürsichsein die Daseinsform des Menschen; aber auch im Gottmenschen erscheint die Menschheit nicht

[1] Diese reale Unterscheidung statuirt die Schule des hl. Thomas auch in Bezug auf jedes andere menschliche Individuum. Daraus, daß etwas Substanz ist, demnach nicht als Accidenz einer andern Substanz inhäriren kann, folgt noch nicht, daß es nicht einer höheren, für sich bestehenden persönlichen Natur verbunden sein könnte. Contingit in rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata ... sed quia superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei ... non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. II. Art. 2.

ſchlechthin unperſönlich, ſondern ſie iſt eben nicht eigenperſönlich, indem ſie an der Hypoſtaſe des Logos zugleich ihre Subſiſtenz gewonnen hat. Daß eine Subſtanz ſubſiſtiren kann, mag ſie durch ihre eigene Weſenheit haben, aber nicht, daß ſie als eigenperſönliche ſubſiſtiren muß. ‚So iſt doch wenigſtens die Menſchheit Jeſu, weil der Eigenperſönlichkeit entbehrend, ohne ihre ‚ſubjective Vollendung‘ unvollkommen und mangelhaft?‘ Aber wenn der Beſitz der Eigenperſönlichkeit eine Vollkommenheit iſt, welche die menſchliche Natur in Chriſto entbehrt, ſo iſt dieſe durch ihre Einheit mit der Perſon des Logos zu einer viel höheren Würde emporgeſtiegen[1]; ähnlich wie die ſinnliche Natur, die im Thiere für ſich beſteht, aufgenommen in die Einheit des Geiſtes im Menſchen eine höhere Stufe erreicht hat[2]. Uebrigens läßt ſich nicht einmal behaupten, daß der menſchlichen Natur durch den Verluſt der Eigenperſönlichkeit eine Vollkommenheit abgehe, da das Fürſichſein nicht zum Weſen gehört und Chriſtus durch den Vollbeſitz deſſen, was die conſtitutiven Elemente der Menſchheit bildet, vollkommen Menſch iſt[3]. ‚Da in Gott Perſon und

[1] Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem alicujus rei pertinet, ut per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est aliqui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis. Thom. Aquin. l. c. Nicole (III. Instruct. sur le Symbole c. XVI.) führt dieſen Gedanken weiter aus.

[2] Thom. l. c. Dieſe Einwendungen waren ſchon dem Johannes Damascenus bekannt und wurden von ihm gelöst. ‚Allerdings,‘ ſagt er, ‚gibt es keine Natur, die nicht für ſich ſubſiſtirt, ... aber es können deßwegen doch zwei Naturen in einer Hypoſtaſe ſich zuſammen ſchließen‘, l. c. III. 9. Die Natur in Chriſtus iſt nicht ἀνυπόστατος, ohne Subſiſtenz, ſondern nur nicht ἰδιοϋπόστατος; ſie iſt ἑτεροϋπόστατος‘ und ‚ἀνυπόστατος‘. Ebenſo Johannes Maxentius (Dialog. I. adv. Nestor.).

[3] Cf. Leontius Byzant. Bibl. PP. Tom. IV. P. 2. p. 1077.

Weſenheit Eins und Dasſelbe ſind, begründet darum dieſe Vereinigung nicht auch zugleich eine Einheit des Weſens und nicht bloß der Perſon?' Allerdings iſt ſachlich[1] in Gott Weſen und Perſon Eins; aber virtuell[2] ſind beide doch verſchieden, da der Begriff des Weſens in Gott den der Perſon nicht in ſich ſchließt.

Doch, läßt ſich endlich entgegen, ‚was iſt die Menſchheit Chriſti ohne Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung, mittelſt welcher der Geiſt eben zum Fürſichſein oder zur Perſon[3] wird?' Allein hier iſt der Begriff von Perſönlichkeit völlig verkehrt, und es wird als Merkmal der Hypoſtaſe aufgefaßt, was Eigenſchaft der geiſtigen Subſtanz und Weſenheit an ſich iſt. Bewußtſein und freie Beſtimmung, ſonach auch Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung ſind die conſtitutiven Elemente der geiſtigen Menſchennatur, ſo daß wir Chriſto nicht bloß ein göttliches Bewußtſein und Wollen, ſondern auch ein menſchliches zuzuſchreiben haben, welche ſich in der einen Perſon des Logos, der ſich als Gott und Menſch zugleich weiß, zuſammenſchließen; ein doppeltes Bewußtſein der Natur nach und doch in beiden Naturen nur Ein ſelbſtändiges, für ſich beſtehendes, untheilbares Princip[4], d. i. nur eine Perſon, die gottmenſchliche. So weiß ſich Chriſtus mit dem menſchlichen Bewußtſein als den Menſchen, welcher zugleich Gott iſt, und ſagt dieß von ſich aus, wie er nach ſeinem göttlichen Bewußtſein ſich als Gott weiß, welcher zugleich Menſch iſt. Was vom Wiſſen gilt, iſt in gleicher Weiſe von den Aeußerungen ſeines zweifachen Willens, des göttlichen

[1] Secundum rem. [2] Secundum rationem ratiocinatam.

[3] Dieß iſt eine ſeit Locke vielfach wiederholte Behauptung (Essay concerning human understanding. II. 27, 9). Vgl. I. B. 1. Abth. S. 261.

[4] Principium quod, αὐθυπόστατος. Darum iſt umgekehrt in Gott, obgleich hier drei Perſonen, doch nur Ein Wiſſen und Ein Wollen, weil dieß Beſtimmungen der Natur ſind, nicht der Perſon.

und menſchlichen, zu ſagen. So iſt in Chriſtus wie ein zweifaches Wiſſen, ſo auch ein zweifaches Wollen und eine zweifache Thätigkeit [1], aber wie nur Ein Wiſſender, ſo auch nur Ein Wollender und Wirkender, und obgleich in den verſchiedenen Naturen wiſſend und wollend, findet in der Einen gottmenſchlichen Perſon als dem Träger und Inhaber beider Naturen die innigſte Zuſammenſtimmung und harmoniſche Einigung ſtatt [2].

Auch dieſe Einwendung wurzelt in einem tieferen Grunde, aus welchem, wie wir früher bereits geſehen, ſo manche Angriffe auf das Geheimniß der Trinität herausgewachſen [3]: es iſt dieß die völlig unberechtigte Uebertragung und Anwendung rein menſchlicher und endlicher Kategorien und Beſtimmungen auf die Geheimniſſe des Glaubens, welche nur eine analoge, durch die Natur der Sache ſelbſt modificirte, aber keineswegs eine adäquate Anwendung zulaſſen. Weil die Kirche für Menſchen das Myſterium verkündete, hat ſie es in menſchlicher Weiſe dargeſtellt, in bekannte, menſchliche Begriffe und Ausdrücke gefaßt, wofür die Arbeiten der Philoſophie der Vorzeit ihr das Material boten, das ſie ihrem Zwecke gemäß umformte [4], und hat es ſo dem Verſtändniſſe nahe zu legen geſucht. Aber zugleich hat ſie uns darauf hingewieſen und unermüdet wiederholt, daß kein Menſchengedanke es auszudenken und kein Wort es adäquat auszuſprechen im Stande

[1] Fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis et ad quae inclinetur altitudo Deitatis. Leo M. Ep. CLXV. 6.

[2] Verbi et carnis una persona est, quae inseparabiliter et indivise communes habet actiones; intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates. Id. l. c.

[3] S. 117 ff.

[4] ‚In der Beſtimmung dieſer Begriffe (Weſenheit, Subſtanz, Hypoſtaſe, Perſon) ſehe ich einen ſehr großen Unterſchied zwiſchen denen, die draußen ſind, und den Lehrern der Kirche', ſagt Theotimus l. c. Cf. Petav. De Trinit. L. IV. 1 sqq. De incarn. II. 8.

iſt. Die Unmöglichkeit des Myſteriums der Menſchwerdung würde eben nur dann ſich erweiſen laſſen, wenn dargethan werden könnte, daß ein Unterſchied zwiſchen Natur und Perſon etwas gänzlich Undenkbares ſei, oder wenigſtens jede Natur nothwendig als eine eigenperſönliche in die Wirklichkeit treten müſſe.

Weit entfernt, daß der Beweis jemals könnte geliefert werden, gibt uns vielmehr die wunderbare Verbindung von Geiſt und Leib zu der Einen Natur und Perſon des Menſchen eine überraſchende Analogie[1] für das Geheimniß unſeres Glaubens an die Incarnation. Betrachten wir dieß näher.

‚Wie die vernünftige Seele und das Fleiſch Ein Menſch iſt, ſo iſt Gott und Menſch Ein Chriſtus.‘[2] Indem Gott den Menſchen ſchuf, gab er uns in ihm eine Weiſſagung und ein Pfand auf den künftigen Menſchenſohn; denn Adam iſt das Vorbild des Kommenden[3]. Ehe Gott den Menſchen ſchuf, war ſeiner Schöpfung jene der reinen Geiſter vorhergegangen, hatte er die ſichtbare Schöpfung, die Körperwelt, in's Daſein gerufen; hier bewußtloſe, unfreie Leiblichkeit, dort reine Intelligenzen, an die Schwere der Körper und die Geſetze des leiblichen Lebens nicht gebunden.

Nun denn, wer verbindet, was ſeiner Natur nach ewig geſchieden iſt? Gibt es überhaupt eine Brücke, die hinüberführt aus dem Reiche der Natur zur Welt des Geiſtes? Ohne die Thatſache dieſer Lebensgemeinſchaft beider Welten im Menſchen, die Frage als bloße Möglichkeit gedacht, deren Löſung noch nicht durch die Wirklichkeit gegeben iſt — hätte unſer Geiſt eine Vorſtellung von dieſer Vereinigung? Hätte

[1] Nicht Gleichheit. Vgl. unten S. 468.

[2] Symbol. Athanas. Hilarius. De Trin. X. 70. Leo M. Ep. XI.

[3] Röm. 5, 14. Ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed pignus Dei. Tertullian. De resurr. carn. c. 6.

...nation ein Bedenken ge...
aufkommen läßt. Es iſt G...
bildet, die eine Seele, dieſe...
der Geiſter, barg in das
ihm ſind Geiſter- und Kör...
geeint zur Einheit der Natu...
leuchten durch den Leib und
offenbaren, der Leib dagegen
eine höhere Würde empfange...
baren Welt erhebt.

Wie der Gegenſatz zwiſ...
Schöpfung des Menſchen, ſo ...
ſatz zwiſchen dem Unendlichen
Geſchöpf, Gott und Menſch,
dem ſündigen Geſchlecht. Da
dem Schöpfer, das Erſchaffen
das Herz hat keine Ruhe, bi...
ſich geſchaffen. Wer füllt aus
der da gähnt zwiſchen dem
ohnmächtigen Sohn des Staub
den heiligen Gott mit der ſü...

Himmel und Erde, Gott und Welt gelöst; das Wort iſt Fleiſch geworden und hat unter uns gewohnt. Die Fülle der Gottheit, das ſchwache Gefäß des Menſchen tragend, iſt eben dadurch Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Heiligen und den Sündern geworden. In ihm hat ſich Gott auf's Innigſte den Menſchen genahet, ward der Menſch auf's Innigſte mit Gott verbunden[1]. Was iſt Jeſus Chriſtus? Das Wort, die Weisheit des Vaters, die perſönliche Urvernunft, die Fleiſch geworden. Was iſt der Menſch? Eine endliche, geſchaffene Vernunft, die Fleiſch geworden, die ſich verleiblicht, und im Leibe und durch den Leib alle ihre Vermögen und Anlagen entwickelt. Was iſt demnach jede menſchliche Geburt anders als eine neue Incarnation des Geiſtes? Und dem Geiſte, der dieſen Geiſt geſchaffen[2] und mit dem Gewande des Fleiſches umkleidet hat, ſollte es nicht möglich ſein, wenn ſeine Liebe dieß heiſcht, Menſch zu ſein und dem Menſchen gleich? Wie ſollten wir darum ungläubig ſtehen vor einem Geheimniſſe, deſſen Bild wir ſelbſt in uns tragen? Wie im Gottmenſchen durch die Einheit der Perſon der Menſch Gott wird, ſo wird das todte Gebilde von Lehm durch Gottes Odem ein ‚lebender Menſch'. Und iſt nicht jeder Tag im Menſchenleben in gewiſſem Sinne eine Incarnation? Wird nicht jeden Tag

[1] 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. Si autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem reddant de re, quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in una persona Deus unitur homini, ut Christus sit ... Duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae, et alterius corporeae. Augustin. Ep. CXXXVII. ad Volus. n. 11. Civ. Dei X. 29. Enchir. c. 36.

[2] Alles iſt durch ihn geworden, und ohne ihn iſt nichts geworden, was geworden. Joh. 1, 3.

der Staub, den du mit Füßen trittst, von dir aufgenommen, Mensch in dir, vom Geiste durchdrungen und vergeistigt? Das Saatkorn fällt in die Erde; es sproßt und reift, du genießest die Frucht. Du hast im Brode das Mark der Erde, die Erde selbst genossen; was Staub der Erde war, rollt als Blutwelle in deinen Adern, es wird die Kraft in deinen Muskeln, es empfindet in den Nerven, es leuchtet aus den Augen und gibt die innerste Bewegung des Herzens kund, es spricht in dem beseelten Wort aus deinem Munde, in dem sich der tiefste Gedanke offenbart. So hat der Menschengeist sich incarnirt, hat den Staub der Erde in die innigste Gemeinschaft seines Wesens und Lebens herangezogen, daß sie sich gegenseitig durchdringen, alle Aeußerungen sich wechselseitig bedingen und begleiten, alle Thätigkeiten geistig-leibliche Thätigkeiten sind, beide nur Eine Natur, Ein Wesen, die Natur des Menschen bilden.

So ist in Christus die göttliche Natur so innig, wahrhaft und wirklich mit der menschlichen verbunden, daß beide Naturen, an sich so unendlich von einander geschieden, in der Person des Gottmenschen sich zusammenschließen, welche die Gottheit wie die Menschheit trägt, so daß alle seine Handlungen und Lebensäußerungen gottmenschliche sind [1]. Und wie im Menschen durch die innige Vereinigung von Leib und Geist die Glieder des Leibes in gewisser Weise Glieder der Seele werden, so werden Seele und Leib durch die hypostatische Einigung der menschlichen Natur mit der Gottheit in Christus in gewisser Weise Leib und Seele Gottes [2].

Ist gleich Geist und Leib so innig im Menschen verbunden, daß sie nur Ein Wesen bilden, so bleibt doch der Geist wahrer Geist und verliert sich nicht durch seine Verleiblichung in der Materie; und der Leib bleibt wahrer Leib. So in Jesus Christus. Ist gleich die Gottheit so innig mit der Mensch-

[1] θεανδρικὴ ἐνεργεία. Conf. Conc. Lateran. (649) c. 65.
[2] Thom. Aquin. l. c. III. Qu. II. Art. 1.

heit geeint, daß beide in der Perſon des Gottmenſchen nur Ein für ſich beſtehendes Ganzes ſind, ſo bleiben doch beide Naturen, die göttliche und die menſchliche, ewig geſchieden und unvermiſcht, ſo daß die Gottheit ſich nicht in die Menſchheit umwandelt, noch die Menſchheit in der Gottheit untergeht[1]. Er iſt ewig Gott aus der Subſtanz des Vaters gezeugt vor aller Zeit, und er iſt Menſch aus der Subſtanz der Mutter in der Zeit geboren[2].

Endlich, was iſt der Leib ohne Seele? Nur noch uneigentlich ein menſchlicher Leib, er iſt ein Leichnam, der einige Augenblicke noch die äußeren Umriſſe des Leibes trägt und dann in Staub zerfällt. Es iſt die Seele, welche dem Leibe das Leben verleiht, durch welche der Leib zum Menſchenleibe wird; darum beſteht der Leib keinen Augenblick ohne die Seele, erſt mit und durch die Seele empfängt er ſein Daſein. So hat die heilige Menſchheit Jeſu Chriſti, wiewohl im vollſten und eigentlichſten Sinne wahre und vollkommene Menſchheit, keinen Augenblick eine Exiſtenz für ſich (Subſiſtenz), ſondern ſie empfängt ihr Daſein durch die Perſon der göttlichen Natur, welche ſie angenommen, wie dort der Leib von der Seele ſein Daſein empfängt, die ihn beſeelt und durchdringt. ‚Indem Gott die menſchliche Natur annahm,‘ ſagt Leo der Große[3], ‚hat er ſie geſchaffen, und ſie war nicht geſchaffen, ehe er ſie angenommen.‘ Wie darum des Menſchen Leib getragen, durchdrungen und verklärt iſt von ſeiner Seele, der ſubſtanzialen Form des Leibes, ſo iſt Seele und Leib, die heilige Menſchheit Jeſu Chriſti getragen durch die Perſon des göttlichen Wortes[4].

---

[1] Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. Symbol. Athanas.

[2] Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus; et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Symbol. Athan.

[3] L. c.

[4] Habet igitur humana natura, ex quo est creata, personam; sed unam cum Deo, quia eam suscipiendo creavit . . . Ostende

Der Leib des Menſchen hat keine Exiſtenz für ſich; er gewinnt ſein Daſein nur in und durch die vernünftige Seele; aber deßwegen iſt er nicht unvollkommener als die übrigen thieriſchen Leiber, er iſt vielmehr vollkommener als ſie; denn die Natur des Geiſtes theilt auch ſeinem Leibe eine höhere Würde mit, erhebt und veredelt und vergeiſtigt ihn. So hat die heilige Menſchheit Jeſu Chriſti keine Exiſtenz für ſich, keine rein menſchliche Perſönlichkeit; aber ſie iſt deßwegen nicht unvollkommen; denn der Strahl der Gottheit leuchtet aus ihr und die Herrlichkeit des Ewigen iſt ihr zu Theil geworden. So iſt er der Idealmenſch, der Erſtgeborene unter den Brüdern[1]. So iſt das Wort vom Vater, das bei ihm

---

mihi in Christo sine divinitate aliquando humanitatem, et tunc fatebor, quod habuerit propriam etiam sola humana natura personam. Quia vero divinitas quidem Verbi Dei sine humanitate fuit, humanitas vero sine divinitate nunquam fuit, ideo habuit divina natura personam, quam humanae naturae, quando eam suscepit, indulsit. Ferrandus, Epist. ad Sever. Bibl. PP. III. p. 336.

[1] Daß die Weſenseinheit im Menſchen nur eine Analogie, nicht ein völlig Gleiches mit der perſönlichen Einheit im Gottmenſchen bietet, bedarf keiner weiteren Erinnerung. Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo. Thom. Aquin. l. c. Qu. II. Art. 1. Demnach iſt in Chriſtus nicht wie im Menſchen eine Weſenseinheit als Reſultat der Vereinigung von Gottheit und Menſchheit; noch eine Einheit der Perſon als Folge der Vereinigung dieſer vorher unperſönlichen und unvollendeten beiden Naturen wie im Menſchen, ſondern die präexiſtirende Perſon des Wortes nimmt die vollkommene, aber unperſönliche Natur der Menſchheit in ihrer Schöpfung zur Einheit auf. Darum findet bezüglich des Menſchen nicht jene Gemeinſchaft der Eigenſchaften ſtatt, wie im Gottmenſchen. Cf. Petav. l. c. III. 10. VI. 10.

ist von Ewigkeit, Mensch geworden in der Zeit; es wohnt im Schooße des Vaters nach seiner Gottheit und im Schooße der Jungfrau nach seiner Menschheit, thront mit dem Vater in Herrlichkeit und blutet am Pfahl der Schmach in Knechtsgestalt [1]. Wie ist das möglich? ‚Es ist ein bekanntes Wort Platons,' bemerkt Schelling [2], ‚der Affect des Philosophen ist das Erstaunen.' Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt bloß auf das nothwendigst Einzusehende beschränkt zu sein, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem fortzuschreiten, was außer und über nothwendiger Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist. — Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeare's anwenden kann: ‚Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt — jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht.' [3] — Wie ist es möglich, daß das Wort Gottes, welches die Welt regiert, durch das Alles geschaffen ist, sich einschloß in den Schooß der Jungfrau? [4] Hören wir die Antwort, die einer der größten Geister hierauf gegeben. ‚Du wunderst dich,' spricht Augustinus [5], ‚daß solches vom Worte Gottes ausgesagt wird? Auch des Menschen Wort vermag Aehnliches, ist es gleich unendlich vom

[1] Welcher, da er in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern er erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an. Philipp. 2, 6. 2 Cor. 8, 9.

[2] Philosophie der Offenbarung WW. 2. Abth. IV. Bd. S. 12.

[3] Derselbe a. a. O. S. 19.

[4] Augustin. Serm. CXIX. 7. in Joan.

[5] L. c. cf. Tract. XXXVII. 4 in Joan. Tract. XIV. 7.

Weſen Gottes geſchieden. Auch das Wort des Menſchen hat ſeine Verleiblichung, ſeine Incarnation. Wie ſo dieſes? Das Wort iſt zuerſt als ein rein geiſtiges, als Gedanke in meinem Geiſte, verſchieden von dem Worte, dem ſinnlichen Laut meiner Stimme, das mein Mund ausſpricht, das ſinnlich vernehmbar an dein Ohr ſchlägt. Nun, wenn das Wort meines Geiſtes, der Gedanke, den dieſer erzeugt hat, ſich offenbaren will nach Außen, was thut es dann? Es incarnirt ſich in der Stimme, wird tönendes Wort, und ſo ſich offenbarend gelangt es zu dir. Mein Wort iſt bei mir, und verleiblicht ſich in der Stimme, das Wort Gottes war beim Vater, und verleiblichte ſich in menſchlicher Geſtalt. Mein Wort, das bei mir war, iſt zu dir gedrungen, hat dir ſich geoffenbart; du hörſt dieſes Wort, und Tauſende hören es mit dir; doch iſt es mein Wort und hat nicht aufgehört, mein Wort, der Gedanke meines Geiſtes zu ſein. So iſt das Wort Gottes Allen ſichtbar geworden und hat nicht aufgehört, beim Vater zu ſein. — Wie darfſt du ſchmähen das Geheimniß des göttlichen Wortes, da du nicht einmal das Wort des Menſchen begreifſt!' ‚Die menſchliche Natur,' ſagt Thomas[1], ‚iſt mehr als irgend eine andere geeignet, vom Worte angenommen zu werden. Denn, weil vernünftig, hat ſie die Fähigkeit, an das Wort ſelbſt gewiſſermaßen heranzureichen, nämlich dadurch, daß ſie es erkennt und liebt ... In dieſer Liebe wird ſie dem Sohne ähnlich, der andererſeits mit dem Vater Eines iſt ... Zum Begriffe des höchſten Gutes gehört es aber, daß es ſich der Creatur mittheilt, was am meiſten dadurch geſchieht, daß es die geſchaffene Natur der Art mit ſich vereint, daß Eine Perſon wird aus Dreien, dem Worte, der Seele und dem Fleiſche.'[2]

Wenn darum Gott ſich offenbaren will — wer wollte ihm es wehren? Wenn es ein Bedürfniß des Menſchen-

[1] Summ. theolog. III. Qu. IV. Art. 4. [2] Id. III. Qu. I. Art. 1.

geistes ist, dem verwandten Geiste sich zu offenbaren, und wenn er seine Ideen, die das Leben seines Geistes sind, und die Liebe, die das Leben seines Herzens ist, in das sinnliche, wahrnehmbare Gewand der Rede hüllt — sollte die Weisheit, die im Schooße des Vaters ruht und das Leben der Welt ist, und die Liebe, die im Herzen unseres Gottes wohnt, allein ewig stumm bleiben müssen? Und wenn Gott sich offenbaren wollte, und sein Wort, in dem da ist alle Wahrheit und Gnade, hinaussenden in die Menschenwelt in sichtbarer Erscheinung für Menschen in menschlicher Form und Gestalt — sollte er es nicht mit einer heiligen Menschheit umkleiden und in dieser ihm eine Wohnung bereiten, herrlicher als jene Schechina des Alten Bundes, aus welcher die Herrlichkeit, welche es vom Anfange an beim Vater hatte, wiederstrahlt, und die Fülle der Gnade und Wahrheit ausgeht und eingeht in die Herzen aller, die auf dieses Wort vom Vater hören?

Wohl ist die Incarnation ein Geheimniß, ja der Anfang und das Ende aller Geheimnisse; es ist, wenn gleich nicht, wie gezeigt wurde, gegen die Vernunft, doch über alle Vernunft. Und gerade darum ist es göttlich, darum glauben wir daran; denn hätte Gott es nicht geoffenbart, der Mensch hätte es nicht erfunden. ‚Sie wollen wenigstens einen vernünftigen Gott,' bemerkt dem Rationalismus gegenüber Schelling[1], ‚d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die

[1] A. a. O. S. 23. Schon Bossuet hat diesen Gedanken an verschiedenen Orten ausgesprochen: L'amour est la cause de tout ce que nous croyons; cette réponse me persuade plus que tous les livres. C'est en effet l'abrégé de toute la doctrine chrétienne. Ne demandez plus ce qui a uni en Jésus-Christ le ciel et la terre, et la croix avec ses grandeurs. ‚Dieu a tant aimé le monde!' Est-il incroyable, que Dieu aime et que la bonté se communique? Que ne fait pas entreprendre aux âmes courageuses l'amour de la gloire; aux âmes les plus vulgaires l'amour des richesses; à tous enfin, tout ce qui porte le nom

iſt man einverſtanden,
Ding ſei, die Vernunf
Ding iſt. Seine Fein
folgen, ſondern ihnen
Vernunft. Die höchſte
Menſchen erhebenden
der Menſch nicht über
ſollte alſo Gott nicht ü
dieſem Sinne iſt es kei
Geheimniſſe des Chriſte
Geheimniß, der Wille
frembete Menſchengeſchl
Einwurf der Unvernün
brauchen, was ſich ſchlec
will, nicht aber gegen d
nunft zu ſein, einen Inh
Gedanken hätte kommen

---

d'amour! Rien ne coûte,
voilà les prodiges dont l'h
qui n'est que faiblesse, ten
son amour, n'exécutera-t-i
pour toute raison dans tou
monde!' De son tom

offenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden — ja, was sich selbst als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. Nichts ist trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der Apostel spricht geradezu von einer göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens stärker sei und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke[1]. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinne haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nicht bemerkt, daß Gott ein Genie sei, das wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen.'

‚Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sei über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht ein Jeder versteht. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung steht Gott über den Menschen.'[2] ‚Die Menschwerdung,' sagte schon Tertullian[3], ‚sollte Gottes unwürdig sein? Sie ist im höchsten Grade Gottes würdig, denn nichts ist so sehr Gottes würdig als des Menschen Heil.'

In der Weltschöpfung hat Gott seine Macht geoffenbart, in der Welterlösung offenbart er vorzugsweise seine Liebe; dort ist seine Größe uns erschienen, hier blicken wir mitten hinein in Gottes Herz[4]. Ist aber die That menschlicher Liebe immerhin dem nüchternen Verstande ein Unerklärliches,

[1] 1 Cor. 1, 23—25. [2] Derselbe. S. 26.

[3] Adv. Marcion. II. 27: Totum Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis.

[4] Der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns verkündet. Vgl. 1 Joh. 4, 9—10. Ephes. 5, 30—32.

Problem des Lebens
die Menſchheit entgege
ſtehenden Cultformen n
von Ideen, mehr oder
Gottheit; immer vielm
in ihren roheſten Myt
einzelnen Handlungen,
nach Verknüpfung des
gung des Menſchen mit
ward in allen Culten
gefunden; denn Gott a
ſuchte dieſen Grundgedar
Geſtalt vielfacher ſich wi
dent in der Form der
Wiederholung der Inca
nur als bloßer Schein d
liert ihre Bedeutung, in
hinter welcher die Gotthe
Daſein behauptet inmitte
den Formen, die ſie umk
eine Aufgabe, in ihr un
In der Apotheoſe des
ihren Leidenſchaften und

Schleier eines äſthetiſchen Polytheismus und des menſchlich Schönen geworfen hat, auf der anderen Seite als das Reſultat der religiöſen Entwicklung der alten Welt vor uns. Und jetzt war die Welt weiter als je vom Ideale entfernt, dem ſie von Anfang an entgegengeſtrebt hatte.

Aber auch der abſtracte Monotheismus, wie er ſich im Judenthum und Islam ausgeprägt, vermochte dieſer Idee der Religion nicht gerecht zu werden; denn das Herz Gottes war ihm noch nicht offenbar. Darum vermag er die Kluft nicht zu überbrücken, die zwiſchen Gott und dem Menſchen, dem Schöpfer und Geſchöpfe, dem Allmächtigen und Ohnmächtigen, dem Heiligen und dem Sünder ſich ausdehnt; ‚Keiner kann Gott ſehen und leben‘, iſt ſein Bekenntniß [1]. ‚So ſehr hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen Eingeborenen dahin gab‘, iſt das Bekenntniß des Chriſtenthums. Das Eingehen der Gottheit in die Menſchheit im Gottmenſchen Jeſus Chriſtus, die Neuſchöpfung des Geſchlechtes durch den Eingeborenen, der das hypoſtatiſche Bild des Vaters, darum das Muſterbild war, nach welchem der Menſch im Anfange geſchaffen ward [2], in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, die Erſcheinung und Wohnung Gottes im Fleiſche hat alles Fleiſch nun zu Gott emporgehoben, alles Menſchliche in die Strömung des göttlichen Lebens verſenkt, und hat die Menſchheit in das innerſte Heiligthum Gottes eingeführt und ſomit die Aufgabe aller Religion erfüllt [3]. ‚Ich und der Vater ſind Eins‘, ſpricht nun das neue in Gott wiedergeborene Geſchlecht in ſeinem Stammvater und Repräſentanten, dem Gottmenſchen. Und wie Er Eins iſt mit dem Vater, ſo ſind Alle, die Eins ſind mit Ihm, in Ihm und durch Ihn, auch Eins mit dem

[1] Exod. 20, 19. Richt. 13, 22. Geneſ. 28, 17. Jeſ. 6, 5.

[2] Iren. Adv. Haeres. V. 1. V. 16. Athanas. De incarn. c. 20. Thom. Aquin. III. Qu. III. Art. 8.

[3] Et nostra suscipiendo provehit, et sua communicando non perdit. Leo M. Serm. IV. 3. De Nativ. Dom.

[1] So iſt nach Hegel
XXI.), Fichte (Anweiſun
ling in ſeiner erſten Pe
akadem. Studium, Vorleſ.
Gottmenſch nur als Syml
pantheiſtiſchen Einerleiheit
der ganzen-Chriſtologie iſt,
Kirche Chriſto beilegt, ſtatt
reale geſetzt wird. In ei
widerſprechen ſich die Eigenſc
lehre Chriſto zuſchreibt, in
ſammen. Die Menſchheit iſt
menſchgewordene Gott, der
und der ſeiner Unendlichkeit f
Kind der ſichtbaren Mutter u
und der Natur; ſie iſt der
Menſchengeſchichte der Geiſt
Menſchen, wie außer demſelb
machtloſen Material ſeiner T
Unſündliche, ſoferne der Gan
Verunreinigung immer nur
aber und ihrer Geſchichte auf
erſtehende und zum Himmel
ihrer Natürlichkeit

Darum iſt endlich der chriſtliche Cultus Ausdruck, Darſtellung und Princip des höchſten, allſeitigen Cultus; während in ihm immerfort das Menſchliche vom Göttlichen durchdrungen, die höchſte Liebesthat Gottes, die Herabſenkung des Sohnes in's Fleiſch und ſeine Einverleibung in die Menſchheit, gefeiert wird, hat dieſe in dem Gott- und Idealmenſchen Chriſtus, der die Armuth geadelt, die Niedrigkeit erhoben, den Schmerz geweiht und den Tod überwunden, indem er durch alles dieß hindurchgegangen, das Ideal des Menſchthums empfangen, die ächte Humanitätsidee[1], welche die alte Welt, von der Macht des blinden, bewußtloſen Naturlebens gefeſſelt[2], in ihrer vollen Bedeutung nicht geahnt hatte, die nur im Chriſtenthum ihre Wahrheit und Verwirklichung findet. So iſt die Menſchwerdung des Sohnes ein Geheimniß nicht

Jeſu. Bd. II. 4. Aufl. § 151. S. 709 ff. Auch in ſeinem neueſten ‚Leben Jeſu' für das ‚deutſche Volk' (Leipzig 1863) weiß Strauß nichts Beſſeres vorzubringen als dieſes, das ebenſo viele Widerſprüche als Sätze enthält. Die ſogenannte freie chriſtliche Kirche hat dieſe Sätze zu ihrem Glaubensbekenntniſſe gemacht! Vgl. das ‚Glaubensbekenntniß der freien chriſtlichen (deutſch-katholiſchen) Kirche' von Johannes Ronge, Bamberg. W. Tümmel. 1849. Dieſer Alleinslehre gegenüber bekennt der Führer des modernen Atheismus und Naturalismus, Feuerbach, die Individualität der Dinge als das ‚Letzte und Abſolute'. ‚Alle dieſe Dinge hängen von Gott ab, ſagen die Chriſten', ‚Gott iſt die erſte Urſache'. ‚Allein die ſogenannten Mittelurſachen ſind die allein wirklichen.' Gott iſt ihm das Erzeugniß des menſchlichen Egoismus, außer der Menſchheit iſt kein Gott. Vgl. Weſen der Religion. WW. Bd. I. S. 415 ff. Philoſophie und Chriſtenthum. IV. S. 9 ff. Nach Max Stirner dagegen iſt dem Menſchen nicht die Menſchheit, ſondern Er ſelbſt, ſein Ich, ſein Gott.

[1] Nullo modo Deus beneficentius generi humano consuluit, quam cum ipsa Sapientia Dei . . . totum hominem suscipere dignatus est et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ita enim demonstravit . . ., quam excelsum locum habeat inter creaturas humana natura, quod non solum visibiliter, sed hominibus in vero homine apparuit. Augustin. De ver. relig. c. VI.

[2] Man denke nur an die Autochthonenſagen.

gemeine unſeres Geſchlec
Frage, welche die Hei
Vergangenheit gründen
geſammten Geſittung
unſerer Fortentwicklun
Darum, wie Thomas
Gottes, um an ihm ſein
baren. Denn was bei
entfernteſten Endpunkte
einigen? Es war ein
die verſchiedenen Elemen
größerer Erweis, als ei
höchſte aber iſt da, wo
ſelbſt verbindet. Was
als daß zur Vollendun
Verbindung des Erſten
Gottes, welches das Pri
lichen Natur, welche zu
wurde? Was war gütig
des Alls ſich mittheilen n
dieſe Güte ſchon, da er ſi
größer noch, da er durch
rechten, am höchſten abe

Folge dessen dem ganzen Geschlechte. Darum nennt der Alexandriner Clemens[1] die Menschwerdung das königlichste Werk Gottes. Sie hat das Endliche auf's Innigste mit dem Unendlichen vereinigt, darum ist sie ein Meisterwerk der göttlichen Weisheit. Das an sich Unvereinbare ist hier vereinigt, die Anfangslosigkeit Gottes und ein allmähliches Werden desselben (nach seiner Menschheit), Geistiges und Fleischliches, Ewiges und Zeitliches, der Unermeßliche fügt sich einem bestimmten Maß, die Jungfräulichkeit ist gepaart mit der Mutterwürde, das über alle Ehren Erhabene mit der Schmach, der Leidensunfähige mit dem Leiden, das Unsterbliche mit dem Sterblichen[2]. O der unerhörten und wunderbaren Mischung! Der Seiende unterzieht sich einem Werden, der Unerschaffene wird geschaffen, der Unfaßbare wird gefaßt, durch die zwischen der Gottheit und dem Fleische in der Mitte stehende Seele läßt er sich als Mensch umgrenzen; der, welcher die Fülle selbst ist, entleert sich, auf kurze Zeit entkleidet er sich seiner Herrlichkeit, damit wir an seiner Fülle Theil hätten! ‚O thörichte Weisheit der Welt,' ruft darum Hilarius, ‚welche die göttliche Kraft nicht erkennt in der Schmach Christi, in der Thorheit des Glaubens nicht die göttliche Weisheit. Es scheint widersinnig, daß der, der von Ewigkeit ist, geboren werde, daß der Unveränderliche an Jahren zunehme, der Leidensunfähige leide, der Lebendige sterbe, der Todte lebe. Aber erweist sich nicht gerade hierin eine allmächtige und darum göttliche Kraft?'[3] Ja größer erscheint darum in der Menschwerdung Gottes Macht, als da er Himmel und Erde schuf[4]. Doch das führt uns zu einer letzten Untersuchung.

Die Incarnation ist eine Thatsache von universeller Bedeutung; die Welt vor Christus weist auf sie hin, wie die

[1] Paedagog. I. 12. Cf. Greg. Naz. Orat. XXXIX. p. 631.
[2] Gregor. Naz. Or. XLII. p. 682.
[3] De Trinit. V. 18. [4] Basil. De Spir. Sto. c. 8.

Menſchwerdung in G
Werk ſeines eigenſten
lauterſten Willens, m
aber ſollte es uns nich
ringes den Schleier zu
verhüllt? Sollten wir
Wirkungen ſich ſo herrl
ſtens von Ferne ahnen
Myſterium als die Kro
natürlichen und übernat
beſchloß? ‚Viele Fragen
‚haben nicht bloß Geleh
ſchen nach dem Grunde
Unterſuchung äußerſt. ſc
ſtändlich und wegen der
des großen Nutzens, der
lich; darum will ich ſtre
kennen Gott mir verſtatt

Es iſt gerade der ü
niſſes der Menſchwerdun
Frage auftauchen ließ, ol
Adam nicht geſündigt?“
ſo näher, als ja gerade

hl. Augustinus[1], und Theologen, wie Thomas[2] und Bonaventura[3], die absolute Nothwendigkeit der Genugthuung zur Erlösung der Welt nicht zu behaupten wagten. Außerdem ist die Menschwerdung Gottes in Christus, diese innigste Durchdringung der Menschheit mit der Gottheit in dem Gottmenschen, die unendliche Herrlichkeit und Schönheit, die demselben als persönlichem Einheitspunkt von Gottheit und Menschheit eben dadurch geworden, die Gemeinschaft des gesammten Geschlechtes in ihm und durch ihn, als ihrem Haupte mit Gott, der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer, die einen Quell namenloser Würde und Gnade und Seligkeit der Creatur aufschließt und in der die Welt in höchster Weise ihre Vollendung feiert, ein so großartiger Gedanke und eine Gottes so würdige That, daß wir nur schwer uns entschließen können, sie als etwas zufällig, durch die Sünde Adams nämlich, in diese Weltordnung Eingetretenes und nicht als das Ziel und den Abschluß eines ursprünglichen göttlichen Weltplanes zu betrachten, wenngleich in seiner Ausführung durch den Fall des Menschen das Geheimniß der Weltvollendung in der Incarnation zugleich zum Geheimnisse der Erlösung des Gefallenen sich gestaltete[4].

Vor Allem ist es der Apostel, der uns die absolute Erhabenheit dieser Gottesthat schildert[5], wenn er sagt: ‚Gesegnet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglicher geistlichen Segnung in Christus. Wie er uns erwählt hat in ihm vor der Gründung der

---

[1] De Trinitat. XIII. 10. [2] L. c. Qu. XLVI. Art. 1.

[3] De passione Domini. Cap. XLVI. Cf. Petav. l. c. II. 13.

[4] Suarez l. c. Sect. III. et IV. sqq.: Intelligendum est ... Deum ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret, optimo modo se communicandi hominibus. Cf. Thom. l. c. Qu. I. Art. 5: Opus incarnationis principaliter ordinatur ad reparationem humanae naturae.

[5] Epheſ. 1, 3—7.

geliebten Sohne, in welc
Blut und Nachlaß der E
Gnade.' So ist diese Ti
in ganz besonderer Weise
denn sie ist wie keine an
Es ist der Liebe wesentli
neidlos ihre Strahlen au
höchsten Liebe darum zie
schenken. Und so geschah
In der Schöpfung hatte e
Menschheit aufleuchten la
Geistes; es war die That
das Werk einer ausschlie
geschaffene Geist, sein Ebenb
in natürlicher Erkenntniß
bei Weitem entfernt ist, G
lichen. Aber das war no
der Engel und des ersten
ligkeit und Gerechtigkeit hat
eigenen Seligkeit, hereinge
schaft seines innern Leben
haftig

und die Werke übernatürlicher Liebe. Aber auch hier bleibt noch ein unendlicher Abstand zwischen der Herrlichkeit, die Gott an sich zukommt, und die ihm die Creatur zu geben vermag. Auch das genügte seiner Liebe nicht. So schafft er nun das Höchste, das ‚von Ewigkeit Verborgene', in dem die Wunder seiner Macht nur übertroffen werden durch die Tiefen seiner Liebe; er schenkt sich ganz und ungetheilt durch seine wesenhafte und persönliche Mittheilung an die Creatur. Und die durch die Einheit der Person mit Gott Eins gewordene Menschheit, dieser durch den Vollbesitz der Gottheit Gesalbte, d. i. Christus, verherrlicht nun den Vater in einer unendlichen Weise, wie es Gott ziemt, und wie es nur ein Gott zu geben vermag. Hier ist das Organ der Verherrlichung Gottes seinem Gegenstande völlig proportionirt — eine unendliche Ehre dem Unendlichen. Gott gibt der Creatur zuerst, was außer ihm ist, die creatürlichen Gaben; er gibt ihr Antheil an dem, was in ihm selbst ist, seine Seligkeit; er gibt ihr, was er selbst ist, sich selbst — das ist der höchste denkbare Grad der Liebe, über welche hinaus keine mehr möglich[1]. Eine falsche Philosophie fordert von Gott die Erschaffung der besten Welt (Optimismus); wir haben diese Anschauung verworfen; denn sie ist der Idee Gottes, des freien Schöpfers, unwürdig, dem Wesen der Welt als einer endlichen widersprechend. Aber was wir nicht fordern dürfen, und unendlich mehr als dieß, hat Gott in

[1] Tanta, tam excelsa et tam summa est haec humanae naturae suffectio, ut, quo attollatur altius, non habeat. August. De praedestin. Sanctor. c. XXV. Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 1. Opuscul. LX: Quid benignius et melius, quam quod Creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quae benignitas magna fuit, cum communicare se voluit omnibus rebus per praesentiam, major, quia communicavit se bonis per gratiam, maxima, quia se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personae.

johnes hat ihn berüh

So ſteht Chriſtus
als der lebendige Au
in dem und durch de
Gottes würdige Verel
ihre nächſte und allge
hinaus in die Nacht
geſang: Ehre ſei Gott
werdung des Sohnes
Menſchheit, konnte ſie
Incarnation nicht for
höchſte Vollendung. D
iſt die andere Hälfte
menſchlichen Natur ein
Welt nicht geahnt, zu
ſich aufzuſchwingen ver
Menſchen vor dem F
Menſch, der Menſch i
ſchen Chriſtus hat die
zu Gott gefeiert [2]. ‚Er
‚was wir ſind, damit
ähnlich werden ihm, de
So iſt er das Haupt

lischer und göttlicher Würde durchdringend[1]. ‚Denn es ist nicht zweifelhaft,' bemerkt Leo der Große[2], ‚daß die menschliche Natur von Gottes Sohn in eine so innige Verbindung ist aufgenommen worden, daß nicht bloß in jenem Menschen, welcher der Erstgeborene ist der ganzen Schöpfung, sondern auch in allen seinen Heiligen Einer und derselbe Christus ist. Denn obgleich erst im jenseitigen Leben es sich erfüllen wird, daß Gott ist Alles in Allem, so wohnt er doch jetzt schon ungetheilt in seinem Tempel, welcher ist die Kirche.' Denn es ist unser Fleisch und Blut, es ist unsere Natur, unsere Menschheit, die in ihm zu Gott erhoben wurde, welche nun der Glanz der Gottheit überstrahlt. So sind denn auch wir in Christus mit Gott geeint, als sein mystischer, aber doch realer Leib gehören wir, weil ihm verbunden, der Erde nicht mehr an[3]; wie durch die Menschwerdung Gott sich vermenschlicht, so sind wir durch sie vergöttlicht worden[4]. Was immer die Besten des Alterthums ausgesprochen, was die Verheißungen der Propheten verkündet, was alle Religionen ersehnten, Erhebung des Menschen zu Gott, dem Quell der Wahrheit und der Liebe, und Beseligung in ihm, das hat nun seine Gewähr gefunden; denn wer den Sohn gegeben, warum sollte der mit ihm nicht Alles geben?[5]

Was ist der Mensch? Das war die Frage der alten Welt, das Räthsel der Sphinx. Eine zweifache Antwort hat sie darauf gegeben: die eine vergöttert ihn, die andere wirft

[1] Assumptione carnis unius interna universae carnis incolit. Hilar. De Trinit. II. 25.

[2] Serm. XIV. de Pass. Serm. X. de Nativ. Serm. I. de Ascens.: Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit. Aehnlich Chrysost. Hom. IV. 2 in Ephes. Cf. Petav. De Incarn. I. 2. c. 8.

[3] Athanas. Or. III. p. 240. [4] Id. Orat. IV. p. 277.

[5] Thom. Aquin. C. gent. IV. 54.

... einfach und zur An
was ſie ſo nennt, iſt nu
die keinen tiefer Blickenden
der erſterbende Reſt des
wirkenden chriſtlichen Prin
in dieſer Welt der Humani
ſchaftlicher und äſthetiſcher
eine Wildniß ſo roher Gef
Selbſtſucht hervor, daß be
Philanthropie des Nationa
Natur; ſie liebt im Menſc
befriedigt, ihr liebenswürd
ſtiſch, wandelbar und
Natur. Daher geht neben
des Menſchen die tiefſte Ve
her, in der neuen Welt ſo
mit ihren Gladiatoren und
Grauſamkeit; die pantheiſtiſc
immer wieder in die Verthi
ſchenbeglückung endet mit H
das Herz, der an ihre Theori
Verachtung des ...

Schwäche und Wandelbarkeit seines Willens, die Macht seiner ungezügelten Leidenschaften, den Abgrund von Bosheit, welcher der Mensch fähig ist, werfen wir einen Blick in die Annalen der Weltgeschichte, diese lange Reihe menschlicher Verkehrtheiten und Verbrechen, wo auch der Strahlenkranz der Wenigen, den die Nachwelt ihnen um's Haupt geflochten, in der Nähe gesehen, welkt, — da begreifen wir wenigstens die Versuchung des Menschenhasses und der Menschenverachtung, wie sie gerade das Gemüth der Besseren beschleicht. Der Rationalismus weiß die Humanität hoch zu erheben und sucht sie auf unter allen Gestalten, unter allen Himmelsstrichen und aus allen Jahrhunderten; aber wo dann sein eigentliches Ideal sei, woran er unbedingt glaube, was er rückhaltlos liebe, worin er seine letzte Stütze gefunden — darauf hat er keine Antwort. Daher trägt auch der höchstgebildete, aber unerlöste Mensch eine ungeheuere Leere in sich; weil er keinen Glauben hat an ein bestimmtes Humanitätsideal, das ihm unbedingt gilt, darum hat er auch keine Liebe und darum keine Hoffnung. Könnten so viele geheime Seelenschmerzen, so viele verborgene Qualen reden, sie würden von der Sehnsucht des Herzens sprechen, von einem heißen Verlangen nach Autorität, der sie glauben, der sie sich ganz unterordnen, der sie sich mit rückhaltloser Liebe hingeben, auf die sie ihre Hoffnung und ihre Zukunft bauen können. Diese ist allein Jesus Christus.

‚Es ist die Offenbarung,' bemerkt Pascal[1], ‚welche die schärfsten Gegensätze in der Anschauung vom Wesen des Menschen in wahrhaft wunderbarer Weise ausgleicht. Sie weist auf den Punkt hin, wo die entgegengesetztesten Richtungen sich vereinigen, welche in allen Systemen der Weltweisen unversöhnlich schienen. Denn diese machten ein und dasselbe Subject zum Träger der Schwäche wie der Stärke, der

[1] Pensées, I. P. Art. 11.

wundert, — was ist grö
Evangelium uns darstellt,
Christus? Betrachten w
Natur, wer schildert bered
heit, als das Evangelium?
gerecht, aber was noch m
hin, wo die beiden Gege
sammengehen.'

Darum spricht der En
den Hirten verkündet: „Id
widerfahren ist allem Volk.
geworden, und die Hoheit,
Gottes Sohn Mensch wart
kurzen Stunde, den Sklaven
ihn dadurch mit unaussprec
seiner ewigen Schönheit übe
stus Mensch geworden, ist
möglich, denn nun trägt der
seiner Stirne. Christus h
Natur verhüllend und vergö

tiefen Wunden der Menschheit geworfen und so ihre Laster, ihre Thorheit, ihr Elend verhüllt. Nicht bloß verhüllt hat er sie, er hat die Wunden geheilt, die Armuth bereichert, mit dem Feuer der Gottheit sie durchdringend, alle Befleckung hinweggenommen[1]. Das ‚Wort ist Fleisch geworden', alles Fleisch ist nun mit göttlichem Leben durchdrungen, das Endliche ist eingegangen in das Unendliche, das Zeitliche in das Ewige. Was ist nun der Mensch! Welche Aufgabe ist nun dem Menschenleben gesetzt! Wie ist nun über und über erfüllt das Menschenherz! ‚Ich bin klein und doch groß,' spricht Gregorius von Nazianz[2], ‚niedrig und erhaben, sterblich und unsterblich, irdisch und himmlisch! Mit Christus soll ich erben, Gottes Sohn sein, ja Gott selbst!' Und in dieser unnennbaren Hoheit der Menschennatur, die ihren Adelsbrief in Christus empfangen, liegt die Wurzel, die treibende Kraft, aus welcher unsere gesammte Civilisation mit ihren höchsten Gütern der Bildung, Humanität und Freiheit herausgewachsen. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch in ihm, durch ihn Gott würde — das ist der tiefste, fundamentale Gedanke, auf dem der Bau der christlichen Welt ruht. Gott ist Mensch geworden und unser Bruder[3]; nun steht der Höchste nicht mehr zu hoch, der Niedrigste nicht mehr zu tief — denn Alle sind Brüder in Christus.

Aber noch weiter müssen wir unseren Blick richten, um die Bedeutung der Incarnation in ihrem ganzen Umfange zu ermessen. Es steht, wie bereits gesagt wurde, der Mensch auf den Grenzen zweier Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren, der Welt der Körper und der Welt des Geistes, der Mittler und das lebendige Band, das die beiden großen Ordnungen des Geschaffenen zur innigsten, unlösbaren Ein-

[1] Gregor. Nyssen. Or. catech. c. XVI. p. 516.
[2] Orat. X. p. 175.
[3] Saget meinen Brüdern u. s. w. Matth. 28, 10.

zusammenfaßt und vollendet
höhere Geistesleben sich ent
Stufen der Natur durchdr
jeder neuen Menschengeburt
Vermählung mit dem Geist
am Leben des Geistes; in
schaffenden Naturkraft bring
an die Stelle des nothwend
es wird das Leben der N
Mittel- und Höhepunkt, d
nommen und zur Klarheit
Aber noch fehlt ein Glied
obersten Ring die Hand
Bildungen und Gliederunge
zum Staubatom: was der
Geisterwelt — wer ist dieß
welt? Der Mensch, der N
verknüpft, mittelt diesen mit
Menschheit angehörend und
ihm mittelt mit Dem, der a
Geisterwelt, mit Gott?

sagt Irenäus[1], ‚um Alles in sich zusammenzufassen, damit das Wort das Haupt sei wie des Unsichtbaren, Geistlichen und Himmlischen, so auch des Sichtbaren und Körperlichen, als Haupt der Kirche Alles zu sich heraufziehend und so das Ende zurückführend zum Anfange.‘ Er ist das neue Haupt, Krone und Abschluß der Werke Gottes![2] Alles, was in den Millionen und Millionen Menschen, was im Reiche der Geister an Kräften und Anlagen, was an Ahnungen und Strebungen nach Gott in ihnen sich regt, was an göttlicher Wahrheit in der Geschichte sich offenbart, was an Gnaden und Erleuchtungen in das Menschenleben eingesenkt wird und lebt, das stellt in ihm sich uns dar, dem Idealmenschen, der die reine, lautere Menschheit an sich trägt, als das Haupt am großen Leibe des Menschengeschlechtes und der Geisterwelt[3] diese ebenso repräsentirt, wie der Mensch das Haupt und der Repräsentant der Natur ist, und mit der Menschheit die Gottheit. Im Menschen und durch den Menschen ist die ihn umgebende Materie erhoben zum Reiche des Geistes; im Gottmenschen ist Mensch und Geist erhoben zum Reiche Gottes. Alles im Menschen wird geistig, Alles im Gottmenschen wird göttlich[4]. Der Mensch ist der Mittler zwischen Materie und Geist; Christus der Mittler zwischen Geist und Gott. ‚Er vertritt Alle,‘ sagt Leo der Große, ‚denn in ihm ist die Natur von Allen.‘[5] Nicht in einzelnen Zügen trägt er daher das Göttliche an sich, sondern das ganze Bild der Gottheit erscheint in ihm, nicht die einzelnen Gaben, sondern die Quelle aller Gaben ist in ihm persönlich geworden; nicht einzelne Gnaden und zerstreute Lichtblicke des

[1] Adv. haeres. III. 18. IV. 36.

[2] Der Erstgeborene aller Creatur. Coloss. 1, 15.

[3] Wir sind ein Leib in Christus. Röm. 12, 5.

[4] Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. I. Art. 1: Incarnatio est elevatio totius universi in personam divinam.

[5] Serm. VIII. de Passion.

...ge Menſchheit, urbild um
ganzen Menſchengeſchlechtes
der Menſch, als Krone der
gehörig, doch unendlich an
zwiſchen Natur und Geiſt bei
eingetreten in dieſes Geſchlecht
doch unendlich erhabener als
ſchen Gott und Menſch, Go
ſich tragend.

So iſt nach dem tiefſinn
ein Vorbild des Kommenden
auf den Gottmenſchen. Sein
der ſichtbaren Welt läßt uns
der große Leib des Menſchen
das da leuchtet in der reine
göttlichen Schöne, während
berühren, einen König, der
Geiſter[3] und in dieſen und
verſum ſammelt zu einem gr
dem göttliches Licht, göttliches

geht über die gesammte Weltcreatur[1], wie vom Menschen, als dem König der Erde, das Licht und Leben des Geistes ausgeht über die gesammte sichtbare Schöpfung. Wie durch diesen die sichtbare Creatur, zum Leben des Geistes erhoben, Gottes Lob verkündet, so empfängt Gott im Gottmenschen, der Natur und Geist, die sichtbare und unsichtbare Welt, das Reich der Menschen und das Reich der Geister in sich verbindet, die höchste, erhabenste und vollkommenste Verherrlichung. Und so müssen wir schließlich bekennen mit Malebranche und Chrysostomus[2]: ‚Die Welt ist geschaffen für die Kirche Gottes'; die Kirche Gottes aber ist Christi Leib. Die verschiedengestaltige leblose Materie, welche die Erde, Sonne, Mond und Sterne bildet, mit all' ihren Geheimnissen und unergründlichen Kräften, ihrem verborgenen Dunkel und sichtbaren Glanze, ist ganz um Jesu willen da. Für ihn ward sie geschaffen und mit Rücksicht auf ihn bezeichnet mit seinem Siegel; denn alles Niedere ist nur für das Höhere. Was die Lüfte durchkreist, was die Meereswogen durcheilt, was durch Wald und Fluren schweift, ist sein; darum mußte der Fisch dem Petrus die Steuermünze bringen. Die menschliche Natur selbst aber in Adam war ein Vorbild Seiner heiligen Menschheit. Und obwohl er die Engel nicht erlöste, weil sie der Erlösung nicht bedurften, so ist alle Herrlichkeit, die sie umkleidet, ihnen doch nur gegeben im Hinblick auf die unendlichen Verdienste Jesu Christi, der auch ihr mystisches

[1] Naturae cuique, ut bene sit, eo refluendum est, unde effluxit, et ea refluendum via, qua effluxit. Ergo ut naturae omnes intellectuales a Deo Patre per Verbum effusae sunt, ita per idem ad eundem reflectantur necesse est. Ut via est, qua a principio exeunt, ita via fit, qua redeunt ... Ut enim non alio Pater quam ipso nos et creat et illuminat et docet et regit, ita nec nos alio quam ipso possumus Patrem dicere, colere fruique. Thomassin. Dogm. theol. Incarn. II. 2.

[2] Serm. I. in Pentec.

...gleet Liebe umfa
übrigen Creaturen.
wegen geſchaffen, der
Creaturen heißt. Ein
Weinberg gepflanzt;
der Erde.'

So iſt denn erfüllt
iſt zurückgekehrt zum
Geiſt zu Gott. Denn
des Menſchen Sohn.

Bemerkung

Seit dem vorigen J
Rationalismus vielfach
Gottes auf Erden ſtehe
lichkeit des Weltalls, und
keit oder Verſtandesſchwä
kleine Erde, die faſt wie
als den Mittel- und H
betrachte[3]. Schon im A.

[1] Qui erexit hominem
solvens illum, servans istu

wortet. Gott schaut auf das Niedrigste, sagt er; uns hat er zu Brüdern angenommen, hier hat er die Kirche gegründet; was die Sterne betrifft, so sind sie entweder, wie Leibnitz (und in neuerer Zeit J. H. von Schubert) annahm, von seligen, nicht gefallenen Geistern, oder gar nicht bewohnt. Vom Menschen aber gilt, was Moses vom israelitischen Volke sagte: Wo ist ein Volk, dem seine Götter so nahe sind, als unser Gott uns nahe ist? Unser Planet aber ist, verglichen mit tausend anderen, das Bethlehem unter ihnen allen, die kleinste Stadt unter Tausenden in Juda, zu welcher der Herr kommen sollte.

Uebrigens sind, wie Whewell[1] nachweist, die Gründe für das Bewohntsein der Sterne keineswegs noch gefunden. Steffens[2] sieht mit Hegel in unserer Erde den organisirten Punkt des Universums, auf welchem der Herr erschien, das Bethlehem der Welt; auch Alexander von Humboldt[3] sprach seinen Tadel aus über jenes ‚unfruchtbare Erstaunen über Zahl- und Raumgrößen ohne Beziehung auf das geistige Leben des Menschen'. ‚Die wilden Verirrungen,' spricht Jener, ‚durch welche man die Seelen auf entfernte Sterne versetzte, auf dem Sirius das wiederkehrende Paradies zubereitete, während Andere für einen jeden Himmelskörper eine eigene Geschichte, der menschlichen ähnlich, ja einen eigenen Erlöser annehmen zu müssen glaubten, werden auf immer verschwinden.' ‚Die Meinung,' sagt Schelling[4], ‚welche gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen, und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung ... Wenn man fragt, warum Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theile mehr gelegen sei, als an allem Uebrigen, so will ich darauf einfach mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über einen Sünder, der Buße thut, als über neunundneunzig Gerechte.' ‚Daß die Erde,' sagt derselbe anderswo[5], ‚welche Gott (durch die Menschwerdung seines Sohnes) zum Hauptplatze seiner Offenbarungen ausersehen hat, in der unermeßlichen Zahl der Sterne wie ein Punkt schwimmt, ist kein Grund dagegen, da

[1] The Plurality of Worlds. 1854.
[2] Religionsphilosophie. I. S. 205. [3] Kosmos I. S. 156.
[4] Philosophie der Offenb. WW. IV. Bd. S. 10. 286.
[5] Sendschreiben an Eschenmayer.

... kennen müſſe, daß gemäß
Planeten ein ſo vollkommer
liſches Naturleben, wie auf
Betrachten wir übrigens
wie wenig Land! Und hier
wenige bewohnte Gegenden!
der entſcheidende Theil der Wel
heit ihre Bildung und ihre G
mehr Thiere als Menſchen? 2
und Quantität Hand in Hand
nomen zu:

Schwatzet mir nicht ſo
Iſt die Natur nur gr
Euer Gegenſtand iſt der
Aber, Freunde, im Ra

Außerdem, wie die Offenb
Abſchluß der Werke Gottes; nac
Gott. Durch dieſe Stellung au
hält der Menſch und mit ihm
und Ende aller göttliche
langen Perioden der Erdbildung
bereiten, auf welcher der Menſch
und Geſtaltungen nach den Erg
logiſcher Forſchungen ſich in auf
zum Menſchen, Weiſſagungen ſin
Leib, aus dem die Menſchheit ſic

Neunter Vortrag.

Die Gottesmutter.

Maria im Proteſtantismus. — Das kirchliche Bekenntniß. — Folgerungen. — Ihre Jungfräulichkeit und Sündenloſigkeit. — Ihre unbefleckte Empfängniß. — Maria Prieſterin, Prophetin, Königin des N. B. — Mutter des myſtiſchen Leibes Chriſti. — Maria Mittlerin. — Ihre Vorherbeſtimmung und Mitwirkung. — Maria's Glaube und Liebe. — Die Verehrung der hl. Jungfrau in der Kirche. — Kraft ihrer Fürbitte. — Maria und die Häreſie. — Maria und die hl. Väter. — Der Marianiſche Cultus im Leben. — Dante und die hl. Jungfrau.

‚Geboren aus Maria der Jungfrau', ſprechen Alle, ſo an Chriſtum glauben, in dem Apoſtoliſchen Bekenntniß. Darum führt nothwendig der Sohn uns hin zur Mutter; ſie hat ihn ja der Welt gegeben, durch ſie iſt er geworden ‚Fleiſch von unſerm Fleiſche, Bein von unſerm Bein', unſer Bruder. Und darum iſt ſeine Mutter auch unſere Mutter. Ein doppelter Grund fürwahr, der uns verbietet, von der Darſtellung der Perſon des Erlöſers alsbald zu jener ſeines Werkes überzugehen, ohne ihr zuvor eine Betrachtung zu widmen.

Hierzu kommt ein Anderes. Wohl hat der Proteſtantismus, wenn auch nur ‚nebenher und obenhin', erklärt, daß er, ‚wie die ganze alte Kirche, ſie als die Jungfrau und Gottesgebärerin anerkennen wolle'[1]. Doch auch dieſes Wenige iſt

[1] Vgl. v. Lehner, Die Marienverehrung der erſten Jahrhunderte. Stuttgart 1881; Dietlein, Evangel. Ave Maria. Halle 1868.

[illegible] vom Wort der V
grüßt, welcher der Sohn
bewiesen, die er als f
Stunde, in welcher er zu
als die ‚Gnadenvolle' be
Vaters von Ewigkeit ger
Menschwerdung beschloss
Geist, der durch die Ju
aussprach: Siehe, von n
Geschlechter[2]. Das un
wer den Sohn ehren will
diese Stimme der Natu
läugnet, da ihm durch di
Jesu Christi unsers Herrn
gefährdet erscheint, und er
zu entstellen sucht[3]. ‚Es

S. 17, welcher den ‚bedenkliche
Ehre der Jungfrau bei den pro
Baseler Bekenntniß (1534) spri
Jungfrau'. Das ‚ewige' ist spä
Baseler Bekenntniß (1566) läßt
sie in der F. C. Sol. decl. VI
27: ‚laudatissima virgo', ‚dign

lein[1], ‚ein Verhältniß beständiger Flucht vor der Mutter Gottes, steter Angst davor, ihr auch nur ein Wort des Grußes zu gönnen, welches ihr doch der ewige Vater durch Engelsmund zusandte, um damit den ersten Riß in den alten Fluch zu reißen, der uns von ihm und seiner Liebe trennte. Jedem andern Menschenkinde, wenn es in die ewige Heimath vorausgegangen ist, dürfen wir ein Ave pia anima! nachrufen, so oft wir wollen — nur der Mutter nicht, denn das wäre — katholisch!'

Versuchen wir es darum, die dogmatische Grundlage des Marianischen Cultus in der katholischen Kirche in möglichster Kürze darzulegen.

‚Wir lehren,' sprechen die Väter der Synode von Chalcedon im fünften Jahrhundert, ‚übereinstimmend mit den heiligen Vätern, von einem und demselben Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit . . . vor aller Zeit seiner Gottheit nach aus dem Vater geboren, in der Fülle der Zeit aber unsertwegen und wegen unseres Heils der Menschheit nach geboren aus der Jungfrau Maria, der Gottesmutter.' ‚Denn,' spricht Cyrillus von Alexandrien[2], ‚ist der Emanuel wahrer Gott, dann ist die heilige Jungfrau Gottesmutter, weil sie fleischlich in ihrem Schooße das fleischgewordene Wort geboren hat,' und nicht einen bloßen Menschen, mit dem sich später die Gottheit einte. Ihr beschloß der ewige Vater seinen Sohn, den er aus seinem Herzen von Ewigkeit, sich selbst gleich, gezeugt und als den Eingeborenen wie sich selbst

das Mäkeln am Thun und Lassen der Mutter Gottes fordere das ‚protestantische Gewissen', die ‚Ehre Gottes und Christi'! Denn wie er behauptet, rührt die Verehrung der Unbefleckten vom ‚Feind unseres Geschlechtes her'!!! (S. 22.) Doch hat derselbe nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche laut Erklärung vom 2. Febr. 1872 diese Schrift widerrufen; vgl. Lit. Handweiser Nr. 113.

[1] A. a. O. VII.

[2] Anathem. I. Cyrill. Alex. Concil. Eph. (431).

liebt, so zu geben, daß er wahrhaft ‚ein und derselbe Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau sei'[1].

Wir sehen, wie einst dem Arianismus gegenüber das ‚ὁμοούσιος', so ward, als Nestorius die wahre und eigentliche Menschwerdung des Logos läugnete, indem er nur eine zufällige, äußerliche, moralische, nicht aber wesenhafte, hypostatische Einheit der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christus zugab, das Wort ‚Gottesmutter' (θεοτόκος) der Eckstein, an welchem alle Angriffe der Häresie scheiterten, der Grundstein des wahren Glaubens an unsern Herrn, die Person und das Werk der Erlösung. Nur so kam das Mysterium der Incarnation, der rationalistischen Halbheit des Nestorius gegenüber, zu seiner vollen begrifflichen Darstellung; die innere, substantiale, untheilbare Einheit des Gottmenschen ist durch das ‚θεοτόκος' für immer festgestellt. ‚Das Wort „Gottesgebärerin",' sagt Johannes Damascenus[2], ‚besiegelt das Geheimniß der Oekonomie des Heils.'

Weil Gottesgebärerin, ist Maria Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; sie ist ‚παρθενομήτηρ' Mutterjungfrau[3], und ‚ἀειπαρθένος'[4]. ‚Er ward

[1] Ex Bulla ‚Ineffabilis Deus'. [2] De fid. orthodox. III. 12.

[3] Luc. 1, 26—39. Matth. 1, 18—21. Quae et Unigenitum tuum Spiritus Sancti obumbratione concepit, et virginitatis gloria permanente, lumen aeternum mundo effudit, Jesum Christum. Praef. Miss. Cf. Concil. Lateran. (649) Can. 3. Ebenso sprechen sich sämmtliche Väter aus. Ambros. In Luc. 1, 11. Ephraem. Serm. in Nat. Domin. Iren. Adv. haeres. I. 26. Justin. Dialog. c. Tryph. c. 48. Ep. ad Diogn. c. 12. ‚Die Jungfrau wird geglaubt' ist der Inhalt des christlichen Bekenntnisses. Ignat. Ad Ephes. c. 19. Ad Smyrn. c. 1. Ad Trall. c. 9. Augustin. Enchirid. c. 34. Hieronym. Adv. Helvid. pass. Die Katakomben, besonders jene der Priscilla an der Via Salaria, weisen bereits aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts Bilder der heiligen Jungfrau mit dem Kinde auf. Cf. Rossi, Immagini scelte della B. Vergine Maria tratte dalle Catacombe Romane. Roma 1863.

[4] Epiphan. Haeres. LXXVIII. 5.

empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau,' spricht die Kirche im Apostolischen Bekenntniß. ‚Wenn die Mutter,' sagt Proclus, Patriarch von Konstantinopel, ‚nicht Jungfrau blieb in der Geburt, dann war es ein bloßer Mensch, den sie geboren, und ihre Geburt nicht wunderbar'[1]; ‚die Geburt aus der Jungfrau,' bemerkt Athanasius[2], ‚war der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes.' ‚Der Wunderbare mußte wunderbar geboren werden', bekennt Augustinus[3]; denn ‚da sie im Glauben ihn empfangen, mußte die Geburt ihre Jungfräulichkeit erhöhen, nicht mindern', fügt Theodotus von Ancyra[4] bei. Es war eine Geburt, nicht ‚aus dem Willen des Fleisches noch des Mannes'; denn dann wäre die Frucht wieder eine sündige, in das allgemeine Schuldverhältniß des Geschlechtes verflochten. Aber vom Weibe ward der Erlöser geboren, damit er unseres Geschlechtes sei, seine Geburt eine wahrhaft menschliche, und so er selbst ‚der Menschensohn', uns in Allem gleich. Er ist der neue Adam, gezeugt durch die Kraft Dessen, der uranfänglich schaffend und bildend über den Gewässern schwebte bei der ersten Schöpfung[5].

So steht und fällt die Idee des Gottmenschen und Erlösers mit der Geburt aus der Jungfrau; diese ist der Schild seiner gottmenschlichen Würde sowohl den ebionitischen wie gnostisch-doketischen Irrthümern gegenüber[6].

Hieraus ergibt sich uns von selbst die Bedeutung Maria's für die Person und das Werk der Er-

[1] Orat. I. in Deipar. [2] De incarnat. p. 516.

[3] Civ. Dei. X. 29. [4] Concil. Ephes. P. III. c. 9.

[5] Die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Luc. 1, 35. Genes. 1, 2.

[6] ‚Wenn wir auch sagen müssen,' bekennt der Protestant Martensen (Christliche Dogmatik. S. 255), ‚daß die jungfräuliche Geburt von einem Schleier verhüllt ist, der für die physikalische Betrachtung undurchdringlich ist, so ist diese Geburt doch die einzige, welche die religiöse und theologische Betrachtung befriedigt.'

ria, von der geboren n
wird Chriſtus.'[1] Wie in
rien ſeiner Menſchheit aus d
dem Worte fließen und von d
alle Gnaden und Herrlichkeite
Verbindung mit dem Sohne
hat, wegen des Sohnes, deſſe
endlich iſt, eine unendliche Wi
Gnaden und Herrlichkeiten er
über alle Creatur. Selbſt die
ſöhne Gottes; ſie iſt Gottes
Geſchichte untrennbar Eins
wer dieſen läugnet, läugnet ſie
achtet ihn. Darum wurzelt
in und für die Kirche ganz in
alle chriſtologiſchen Beſtimmun
Marianiſchen Ideen verflochten,
Hoffnungen und Erwar
niſche Hoffnungen, ein H
Mutter des ‚neuen Menſchen'
ſaat der Anglicaner [illegible]

die Mutter Gottes werden sollte. Er hat sie in der Zeit geschaffen, und sie mit all' den Eigenschaften begabt, mit welchen Diejenige begabt sein mußte, von der es heißt: Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Es war in der That in meiner Jugend ein überraschender Gedanke für mich, als es mir zuerst klar wurde, es müsse wahr sein, daß Eine aus unserem Geschlechte, welches das letzte und niedrigste unter Gottes vernünftigen Geschöpfen ist, näher zu Gott erhoben worden sei, als alle Chöre der Engel und Erzengel, der Herrschaften oder der Kräfte, über die Cherubim, die Gott so nahe stehen, und über die Seraphim mit ihrer brennenden Liebe. Und doch ist es selbstverständlich, daß sie, von welcher er sein menschliches Fleisch annahm, ihm näher gebracht wurde, als alle geschaffenen Wesen; daß sie in der ganzen Schöpfung oder in allen möglichen Schöpfungen allein dasteht mit dem Vorzug, daß in ihrem Schooße Derjenige, welcher in seiner Gottheit gleichen Wesens ist mit dem Vater, seinem menschlichen Leibe nach gleichen Wesens wurde mit ihr. Alle Vorstellungen müssen daher hinter der Wahrheit zurückbleiben, welche wir uns von der übermenschlichen, gnadenreichen Seele Derjenigen machen können, an welche Gott von Ewigkeit gedacht hat bei der Erwägung der Art und Weise, wie er seine so vernünftige Schöpfung durch die Erlösung unseres gefallenen Geschlechtes mit sich vereinigen wollte; von welcher er, der Gott und Mensch sein sollte, sein menschliches Fleisch annehmen, und welcher er in seiner Kindheit unterthan sein sollte.' ‚Diese großen Dinge,' schreibt selbst Luther[1], ‚sind nichts anderes, denn daß sie Mutter Gottes geworden ist, in welchem Werke so viele und große Güter ihr gegeben sind, daß sie Niemand begreifen mag.

[1] In seiner Auslegung des Magnificat zu dem Verse: Dieweil er mir große Dinge gethan hat.

... ...ugen, wenn er
und Gras, Sterne am
Durch Ihn und um Se
wirkung, war ſie von jet
Sünde ſelbſt im erſten
und deine Mutter,' redet
ſeid ganz und in Allem
Flecken, und in deiner
Iſraels Beruf perſonific
den reinen, fleckenloſen,
mende Heil umkleiden ſoll
des Patriarchen von Kor
nahbare Heiligthum der
Paradieſesgarten, von ke

---

[1] ... Excepta itaque Sa
honorem Domini nullu
haberi volo sermonem. Un
collatum fuerit ad vincen
quae concipere et parere m
buisse peccatum. Augusti
Ambroſius (in Ps. 118. Se
(in Ps. 77, 14). Concil. T
Aquin. Summ. theol. III. Q

[2] Bulla ‚Ineffabilis Deus'

neue Adam ſollte gebildet werden'; ſie iſt, wie der Zeitgenoſſe des Proclus, Theobotus von Ancyra, ſagt, ‚heilig, rein, unbefleckt, eine Lilie unter Dornen, Gott geweiht noch vor ihrer Geburt'[1]. Denn ‚wenn der Leib des Herrn aus dem durch die Sünde verderbten Fleiſch gebildet wäre, wie könnte Chriſtus, das fleiſchgewordene Wort, ohne Sünde ſein, da er dann von ſündigem Fleiſche Fleiſch angenommen?[2] Darum war ſein Fleiſch in Wahrheit nicht genommen von ſündigem Fleiſche'[3]. Und ſelbſt Luther[4] bekennt: ‚Man könnte nicht ſprechen: ‚Gebenedeit biſt Du!' wenn ſie je unter der Vermaledeiung gelegen wäre. Es war auch recht und billig, daß dieſe Perſon ohne Sünde erhalten wurde, von welcher Chriſtus nehmen ſollte das Fleiſch, das da überwindet alle Sünden. Denn das heißt eigentlich gebenedeit, was mit göttlicher Gnade begabet iſt, das iſt, was da ohne Sünde iſt.'[5]

---

[1] Hom. in Deipar. In Nativ. Dom. n. 11. Patrolog. Gr. ed. Mign. Tom. LXXVII. col. 1427. Cf. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu, beſ. Pars I. Sect. III. Cap. 4. ‚Wie der erſte Menſch aus unbefleckter Erde, ebenſo mußte auch der zweite geformt werden,' iſt ein den Vätern geläufiger Gedanke.

[2] ‚Nicht in demſelben Verhältniſſe zur Sünde, wie wir andere Kinder der Eva, muß allerdings Diejenige geſtanden haben von Anfang an, die von ihrer erſten Entſtehung an die Trägerin der Gnade in ſo einziger Weiſe geweſen iſt.' Dietlein a. a. O. S. 8.

[3] Ildephons. Toletan. (geb. 607) Bibl. PP. Tom. IX. col. 125.

[4] A. a. O.

[5] Die Berliner Proteſtantiſche Kirchenzeitung für das evangeliſche Deutſchland vom 9. Dec. 1854 ſagt bezüglich der Conceptio immaculata: ‚Es iſt die geſchichtliche Thatſache der ſündlos heiligen Perſon Jeſu, um die es ſich handelt. Will man ſich nicht dem Doketismus in die Arme werfen .. ſo bleibt nichts Anderes übrig, als den Einfluß der Erbſünde auf die menſchliche Natur Jeſu auch von mütterlicher Seite her abzuſchneiden, d. h. man muß annehmen, daß auch Maria ſchon frei von den Wirkungen der Erbſünde geweſen ſei, und, da dieſe

Heiligkeit und Gerechtig
Maße der zweiten Eva
pheten, an die des Herr
der letzte und größte v
den Kommenden nicht bl
wärtigen hinweist. Ab
denn sie war des Herr
unterthan, alle ihre Befe
gehorsame Sohn der M
ziehen, denn sie waren
Gottes [4].

---

durch die Zeugung fortgepfla
ohne Erbsünde, d. h. unbefl
von der unbefleckten Empfäng
wendiger Consequenz.'

[1] In ihrem Sohne, vgl.

[2] Genes. 12, 3; 18, 18;

[3] Hebr. 9, 1 ff. Ildef
l. c. col. 150.

[4] Luc. 1, 28. Ceteris pe
mul se tota infudit plenitudo
Assumpt. B. M. V. ‚Quapr
cos spiritus cunctosque sanc
copia de thesauro divinitati
(Dona)

Darum war in ihr die ‚Fülle der Gnade‘; von Anfang an in Heiligkeit gekleidet, war sie keinen Augenblick ihres Daseins in der Sünde, und, weil Mutter des Schlangentreters, darum nicht in der Macht dessen, welcher der Sünde Vater ist, dem sie in ihrem Sohne das Haupt zertreten. Strahlend im Lichtglanz vor dem Auge des Vaters, der sie erkiesen von Ewigkeit, und des Geistes, der mit ihr sich vermählte, ward sie bezeichnet mit dem Siegel der Beharrlichkeit, wirkte sie freithätig zu allen ihr von Gott verliehenen Gnaden mit. So gebührte es ihr, damit die Mutter des Sohnes würdig sei, und damit die, welche das nächste und unmittelbare Werkzeug werden sollte der Geburt des Erlösers im Fleische, zuerst und in ausgezeichnetster Weise Antheil empfange an der Erlösung Gnaden [1]. So gebührte es ihr, daß des heiligen Geistes Braut werth des Bräutigams sei; denn nicht einem Menschen hat Er Wohnung in ihr bereitet, sondern Gott. So gebührte es endlich ihr, der Auserkorenen des Vaters, damit an ihr er zeige, wie der Ewige lieben und begnadigen kann [2]. Kam aber der Schöpfer zur Erde nieder in des Geschöpfes Knechtsgestalt, warum sollte hinwieder nicht zum Himmel aufsteigen sie, die Erste der Geschöpfe, die Mutter, die ihm seine Menschheit gegeben?

---

dem Täufer. Wenn also diese nach der heiligen Schrift im Mutterleibe geheiligt wurden, so ist es innerlich wahrscheinlich, daß dieses auch von der heiligen Jungfrau gilt, weil sie dem Herrn näher stand als irgend ein anderes geschaffenes Wesen.‘

[1] Cf. Thom. Aquin. l. c. Art. 5.

[2] Sola sine exemplo placuisti Domino nostro Jesu Christo. Antiphon. Eccles.

‚Ineffabilis Deus . . . ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit, tantoque prae creaturis caeteris prosequutus est amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit.‘ In Bulla ‚Ineffabilis‘.

da ihr ganzes Leben ei
durfte der ewige Vater
dem ihr ganzes Geſchlech
nicht aber von dem, w
Sünde? Mit Recht ſpr
haſt alle Ordnungen der
Erzengel verdunkelt, die
die Herrſchaften, den Fü
biſt ſtärker als die Gewa
ſtehſt über den Cherubim
‚Sie iſt,‘ ſpricht Petrus
Himmel, ſtärker als die
Gott, welchen die Welt ni
Den, welcher den Erdkreis
den Ernährer aller Lebend

So ſteht Maria in de
marken des Alten und Neu
weiſſagt und begründet ſie
pfangen, mit dem Gott in
der Mutterſchaft im Fleiſch
der höhere Segen des Neu

ginität, der Mutterschaft im Geiste[1], die fruchtbarste Mutter und die reinste Jungfrau, aus der von nun an ‚wie aus einer unsterblichen Wurzel die jungfräulichen Zweige'[2] sich ausbreiten. Sie ist die letzte Prophetin und der ‚Propheten Königin'; denn an sie ergeht nicht bloß Gottes Wort, sie empfängt und trägt das menschgewordene Wort in ihrem Schooße; darum ruft sie aus in prophetischem Geiste: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter[3]. Und mit Millionen Glockenstimmen und aus den Herzen von Millionen Gläubigen tönt ihr dreimal jeden Tag seit Millionen Tagen die Erfüllung entgegen: Ave Maria! So ist sie die einzige, die einzig mögliche Zeugin des Geheimnisses der Menschwerdung, aus deren Mund die Apostel es vernommen und uns verkündet haben[4].

Sie ist die Hohepriesterin, vom heiligen Geiste selbst gesalbt, in welcher aller Priesterberuf des Alten Bundes culminirt, ein lebendiges Allerheiligstes, ein Tabernakel von Gottes Hand gebaut[5], von Gottes Geist ausgeziert, darin das hochheilige Sacrament des Leibes Jesu, ‚das Geheimniß verborgen von Ewigkeit'[6], wohnt; sie trägt das große, ewige Opferlamm auf ihren Armen und tritt mit ihm hinein in's Heiligthum, legt es nieder auf den Altar an jenem großen, einzigen, ewigen Versöhnungstage auf Calvaria. Und mit seinem Blute, mit dem von dort aus die Welt besprengt

[1] Augustin. Serm. LI. 16: In illo populo quia oportebat fieri abundantem propagationem usque ad Christum, per numerositatem plebis habebant officium ducendarum uxorum. At ubi natus est Rex omnium gentium, coepit dignitas virginalis a Matre Domini, quae et filium habere meruit et corrumpi non meruit.

[2] Athanas. Fragm. in Luc. 1, 46. [3] Luc. 1, 48.

[4] Vgl. Wiseman, Abhandlungen über vermischte Gegenstände. I. S. 499.

[5] Templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti.
Antiphon. Eccles.

[6] Col. 1, 26.

wurde, ist der Welt die Erlösung geworden. ‚Sei gegrüßt, heiliger Gottesthron, Schatzkammer des Himmels, Haus der Glorie, Versöhnungsaltar der Welt', ruft Germanus[1] ihr daher zu. Sie ist Mutter und Königin des Neuen Bundes, denn so bezeichnet sie der göttliche Sohn in seiner letzten Stunde[2]. Wenn das Leben der Kirche nichts ist als eine fortgesetzte Incarnation des Herrn[3] in der mystischen Einigung der Gläubigen mit ihm, durch den und in dem wir Alle ein Leib werden, dann blicken wir Alle mit ihm, die Brüder des ‚Erstgeborenen', auf zur Mutter, seiner Mutter und unserer Mutter. Sie ist die Mutter des Hauptes der Kirche und darum die Mutter aller Glieder, der von Gott gesetzte Hort der Erlösten, die neue Eva, die Mutter des Lebens und der Lebendigen[4]. Das Blut, das aus seiner durchstochenen Seite floß, hat den Neuen Bund gegründet und tränket uns im heiligen Sacrament; und dieses Blut und dieser durchstochene Leib war genommen aus Maria. ‚Das Fleisch Christi,' sagt Augustinus, ‚ist das Fleisch der Jungfrau.'[5] Sie ist Mutter des wahren Leibes Christi, darum Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche, die da wächst von Jahrhundert zu Jahrhundert, eine große heilige Familie unter ihrem Schutz und Schirm, die immer weiter ausdehnt ihr Gezelt, fort und fort neue Söhne gewinnt. ‚Alle Wunder der Gnade, die geschehen sind und noch geschehen werden, seitdem das Wort ist Fleisch geworden, hat Gott der Maria gethan, sie alle sind ihr Mutterstolz, ihre

[1] In praesent. Delpar. Ballerini l. c. I. p. 318.

[2] Siehe deine Mutter. Joh. 19, 27. Saget meinen Brüdern. Matth. 28, 10.

[3] Athanas. De incarn. c. 21.

[4] Die, so die Wunde, die Maria zuschloß
Und heilte, hat geöffnet und geschlagen,
Ist jene, die so schön ihr sitzt zu Füßen.
Dante, Parad. XXXII. 4 ff.

[5] Op. imperf. adv. Julian. VI. 22.

Mutterfreude, wie sie auch die Errungenschaft ihrer Mutterschmerzen sind, der vor und nach der Geburt getragenen.'[1]

So ergibt sich uns die Berechtigung des Namens ‚Mittlerin'[2], welchen in dankbarem Aufblick zu ihr die Gläubigen ihr gegeben. Wohl ist der Gottmensch der einzige Mittler, durch den die Menschheit in das Heiligthum der Gottheit eingegangen, die Gottheit angenommen die Niedrigkeit des Menschen; aber dieses Wunder der Incarnation hat sich nur vollzogen durch die Thätigkeit des heiligen Geistes auf der einen, die Mitwirkung Maria's auf der andern Seite. So steht sie in nächster, innigster Nähe der Gottheit, erhaben über die Gottesnähe aller Heiligen, und ihre Theilnahme am Erlösungswerke ist eine ganz eigentliche, unmittelbare, nur übertroffen durch das Werk des Erlösers selbst. ‚Wohl war,' sagt Euthymius[3], ‚im Rathe des Ewigen die Erlösung beschlossen, aber bis zur Erscheinung der Jungfrau Maria war kein ihr entsprechendes menschliches Organ erfunden.' ‚Maria,' spricht Irenäus[4], ‚ist dem gesammten Geschlechte Ursache des Heiles geworden.'

Anfang, Grund und Wurzel ihrer Mittlerschaft war vor Allem ihr Glaube. ‚Selig bist du, weil du geglaubt hast.'[5] Höher als der ihre war keiner Creatur Glaube mehr; denn sie glaubte an das Wort des Vaters, vom Engelmund verkündet, daß das Unerhörte an ihr geschehen sollte; sie glaubte, wo die gesammte Natur staunt[6]. Und im Glauben empfing

---

[1] Dietlein a. a. O. S. 11.

[2] Μεσιτεύουσα θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Basil. Seleuc. p. 360. Cf. Passaglia l. c. p. 1409 sqq.

[3] Apud Petav. De incarn. II. 17: οὔπω ἄξιον εὑρέθη τῆς ἐναν-θρωπήσεως ἐργαστήριον. Cf. Basil. M. Hom. XXI. De Nativ. Dom. Opp. Tom. I. p. 588.

[4] Adv. haeres. III. 33. [5] Luc. 1, 45.

[6] Tu, quae genuisti,
Natura mirante, Tuum Sanctum Genitorem.
Hymn. Eccles.

dieſe ſichtbare Welt in's
Welt, die Erlöſung, g
Menſchwerdung, auf das
geharrt, geht nicht in Er
Einwilligung gegeben'[4].

Dieſes ‚Fiat' iſt der
ginn der neuen, die Erfül

[1] Fide concepit Filium
XXIX. 4. Cf. Tract. X. 1
dit Verbum Dei.

[2] Justin. Dialog. c. T
22. V. 19. Tertullian.
symb. ad Catechum. c. 4.
laudib. B. M. V. Bibl. PP.
res. LXXV. 18.

[3] Fiat mihi secundum

[4] Bossuet, I. Serm.
Augustin. (Fulgent.) Ser
lari tuo assensu mund
Summ. theol. III. Qu. XX
annuntiari, quod esset Ch
esse quoddam spirituale ma
nam naturam. Et ideo per
sus Virginis loco totius h
ſagt der hl.

punkt der Zeiten, das erste Aufflammen des Morgensternes, welcher den Aufgang der ‚Sonne der Gerechtigkeit' ankündet, das, soweit menschliches Wollen dieß vermochte [1], jenes wunderbare, geheimnißvolle Band knüpfte, welches den Himmel niederzog zur Erde, die Menschheit zu Gott erhob; es bezeichnet den Augenblick, in welchem der Ruf durch den Himmel ging und alle Welten der Geister: Das Wort ist Fleisch geworden.

Und wie begonnen, so war ihr Beruf getragen von diesem Glauben, hat im Glauben sie vollendet. Ein weinendes Kind erblickt ihr Auge in der Krippe; aber sie glaubt, daß Der es ist, der die Himmel gebaut; ein nacktes Kind, aber sie glaubt, daß Der es ist, dem der Erdkreis gehört und die Reichthümer des ewigen Lebens; sie schaut ein schwaches Kind, mit dem sie flieht vor dem römischen Satrapen, und sie glaubt an ihn, dessen Winke die Engel gehorchen; ein stummes, schweigendes Kind, und sie betet an in ihm die Schätze der ewigen Weisheit; darum ‚bewahrte sie alle seine Worte in ihrem Herzen' [2]; darum spricht sie bei Beginn seines öffentlichen Lebens: ‚Was er euch sagt, das thut.' [3] Sie sieht ihn sterben am Kreuze, und sie glaubt an Ihn, den Erlöser der Welt, der durch seinen Tod den Tod besiegt, durch seine Auferstehung uns das Leben wiederbringt. Wer hat so geglaubt wie sie, die ‚Königin der Bekenner'!

Im Glauben ward sie Mutter [4]; und wie ihre Mutterschaft einzig war und erhaben über jede irdische, so auch ihre

[1] ‚Nahm sie nicht im Glauben als die Magd, die auf alles eigene Wollen verzichtet, das Kind der Verheißung als ihres Leibes Frucht auf, dann gab es überhaupt kein Heil, keine Gnade.' Dietlein S. 8. Freilich ist ihr Wollen selbst wieder das Werk der von Anfang an vorherbestimmten Gnade, aber nicht der Gnade allein. Cf. Suarez, De incarn. P. II. Disp. I. Sect. 1. Passaglia l. c. p. 1147 sqq.

[2] Luc. 2, 51. [3] Joh. 2, 5. Cf. Suarez l. c. Disp. XIX.

[4] Beata coeli nuntio,
Foecunda Sancto Spiritu.
Hymn. Eccles.

jenen Leid, wirkt sie l
lösung. Die Lanze, die
ihre Seele durchbohrt [2].
Heil der Welt; so ist s
tyrer[4]. In richtiger V
Marianischen Compassio
Kirche daher das Fest d
tage vor der Leidensfe
Leiden und Tod und de
Sterben lassen sich nimm

So enthüllt sich un
centrale Stellung in der
Adam und Eva die natü
begründet ist, und diese
Sünde, so ruht die übe
der Erlösung und der G
Größe ist der Abglanz de
heit der Widerschein der
Abendwolke ganz Licht wi
nicht im eigenen Lichte st
übergossen vom Glanze
Geister ist. Es ist ihr A
spiegelt, sagt Dante [3].

wenn wir sie verherrlichen, verherrlichen wir seine Gnade. ‚Es ist kein Zweifel,' sagt der hl. Bernhard[1], ‚daß Alles, was wir immer zum Preise der Jungfrau aussagen, dem Sohne gehört, und daß umgekehrt, wenn wir den Sohn ehren, wir der Mutter unser Lob nicht entziehen können.'

Und darum zollt ihr die Kirche mit vollem Rechte eine ganz außerordentliche Verehrung, der wunderbaren, geheimnißvollen Größe der Jungfrau entsprechend[2], die erhaben steht über der Heiligkeit aller übrigen Heiligen. In welche Unterordnung aber bei alledem wir die Jungfrau zu Christus setzen, hat Keiner plastischer dargestellt, als ein Prediger des Mittelalters, Berthold von Regensburg[3]: ‚Wenn es möglich,' sagt er, ‚daß unsere liebe Frau Sanct Maria Gottes Mutter jetzund da auf der schönen Wiese wäre und ich es werth wäre, die Himmlische zu sehen — und ihr wisset, daß ich sie recht gerne und ohne Maßen gerne sehen wollt — und ich auf dem Wege wäre, unsere liebe Frau Sanct Maria zu sehen, und ein Priester käme gegen mich und trüge im Altarssacrament unsern Herrn, um zu einem Kranken zu gehen, so würde ich eher mich gegen den Priester kehren, der unsern Herrn trüge, und würde gegen ihn auf meine Knie fallen, als vor unserer lieben Frau Sanct Maria und allem himmlischen Heer. Wie gerne ich sie sähe, und obschon ich sie noch nie sahe, so wollte ich unserm Herrn mehr Ehre bieten, obschon ich ihn alle Tage hier auf Erden sehe. Wie klein der Sonnenschein ist, der durch eine Nadelöhre geht, über allen Sonnenschein, den die Sonne über alle Welt gibt, so klein ist alles himmlischen Heeres Heiligkeit und unserer lieben Frauen dazu gegen die Heiligkeit, die Gott selber hat.'

[1] Homil. IV. in Evangel. Missus est.

[2] Cultus hyperduliae.

[3] Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg. Regensburg 1857. S. 182.

Maria immerdar ihr
waltet ſie fort durch alle Ze
Gnade des Geiſtes neue Sö
iſt ‚Chriſti Leib‘, immerfort i
Herzen. Was ſie einmal tha
Form, Vorbild und Symbol
Kirche. Immerfort, ſo lan
gibt, ſpricht ſie jenes ‚Fiat‘,
einſt hing [2]; ſo lange noch S
wohnen, eilt ſie, beizuſpringe
Sohnes Fleiſch und Blut auf
mütterliche Liebe nicht nach, a
um überreiche Schätze der Gn
— ihr Blut — nicht umſonſ
ihre Bitte erhört, als ſie um
mahl [3]; was wird er ihr nich

---

[1] Hebr. 7, 25.

[2] ‚Ut ipsam pro nobis interc
ruimus Auctorem vitae susciper

[3] Joh. 2, 1. Die blasphemiſc
auch Luc. 2, 4 ff. und Marc. 3, 2

uns um ſeine heilige Liebe, die unſer Herz mit himmliſcher Wonne erfreut und unſere Seelen ſtärkt?

Iſt es keine tadelnswerthe Uebertreibung, wenn der Apoſtel Chriſtum unſern Bruder nennt, wenn Cyrillus von Jeruſalem[1] uns als ſeine ‚Blutsverwandten‘ bezeichnet, dann iſt es ebenſo wenig Uebertreibung, daß Maria unſere Mutter iſt und ihre Wirkſamkeit die Wirkſamkeit einer verklärten, innigſten, mächtigſten, zarteſten, und, weil mütterlichen, nie ermüdenden ewigen Liebe. Sie iſt die Mutter der Gnade, weil die Mutter des Herrn der Gnade. ‚Zuflucht der Sünder‘, weil zunächſt ſtehend an den Quellen des Heils, die aus des Sohnes Wunden fließen. ‚Du wendeſt ab,‘ ſpricht der Patriarch von Conſtantinopel, Germanus[2], ‚alle Uebel von uns, denn du haſt die Gewalt eines Mutterherzens über deinen Sohn, durch dich entgehen wir der Strafe der Verdammung; denn ſo ſehr liebſt du das Volk, das den Namen deines Sohnes trägt.‘ ‚Je mehr die Gläubigen in die Gemeinſchaft des Leidens Chriſti hineingezogen werden, deſto mehr werden auch ihre Leiden für

1 Kön. 17, 18. Er kennt ihre Bitte und weist darauf hin, daß die Bethätigung ſeiner Wundergabe, ‚ſeine Stunde‘, noch nicht gekommen. Trotzdem erkennt Maria in ſeiner Antwort Gewährung ihrer Bitte und ſpricht darum: ‚Was er immer euch ſagen wird, das thut.‘ — Auch bei Profanſcribenten wird dieſe Redensart wie an den angeführten Stellen oft bei der größten Achtung und ſogar Zärtlichkeit gebraucht. So Ovidius (Trist. II. 1):

Quid mihi vobiscum est, infelix cura, libelli,
Ingenio perii, qui miser ipse meo.

Marc Aurel (Ep. Front. et M. Aurel. Rom. 1823. p. 105) ſchreibt an Fronto: Valebis mihi, Fronto, ubi es, mellitissime, meus amor, mea voluptas. Quid mihi tecum est? amo absentem. In der arabiſchen Erzählung ‚Der Rathgeber‘ (herausgegeben von Koſegarten) wird berichtet, wie dieſer auf die Botſchaft, der Kalif wünſche ihn zu ſehen, antwortet: Mah li v'al Emir al Mumemim (Was habe ich zu thun mit dem Beherrſcher der Gläubigen)?

[1] In Catech. myst. IV. 3. [2] Ballerini l. c. I. p. 320.

Alle durchgeiſtet, Ein H
Lebens Alle durchfluthet,
ſcheidet, da er mit ewiger
ſo Ein Glied leidet, all
Geiſte nur gegeben ſind
wenn, je reiner der Sel
der Himmelsfreuden, der
ſind, ſie deſto mehr uns
Ringen und Kämpfen the
ihre Tugenden und Verd
aus dem Alle ſchöpfen –
Maria, wie ganz beſonde
wie es ihre eigenthümlic
erhabene Stellung heiſcht!
gen mit Chriſtus die Wel
jetzt für ſie bitten dürfe
Abrahams willen der Her
verſpricht, wenn alle Reiſe
dem Schiffbruche[2] errettet
wenn die Seelen über de
dammung ſchweben? ‚All
Baſilius[3] von Seleucia

‚Es ist recht,‘ sagt Suarez[1], ‚daß wir zuweilen unmittelbar an den Sohn uns wenden; aber es ist ihm gleichfalls wohlgefällig, daß wir zuweilen zur Jungfrau fliehen. Und zwar um desto tiefer von Ehrfurcht vor Gottes Majestät uns zu durchdringen; sodann um der Mutter unsere Verehrung zu bezeugen, damit sie für uns beim Sohne flehe, und unsere Unwürdigkeit in ihr einen Ersatz finde, nicht weil wir an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln, sondern weil wir wegen unserer Unwürdigkeit tief innerlich uns schämen und fürchten. So bittet sie doch selbst nur wieder den Sohn und den Vater durch den Sohn, was Alles ihm wohlgefällig und ihm zu Ehren gereicht.‘ Und so ist es denn nicht so ganz gegen alle Analogie des Glaubens und von vornherein als ‚Uebertreibung‘ abzuweisen, wenn viele Heilige der katholischen Kirche sagen, es habe dem Herrn gefallen, seine Gnaden uns durch die Vermittlung Mariä zu schenken, wie es ihm ja auch gefallen hat, sich selbst durch sie der Welt zu geben[2]. Sagt ja schon Germanus[3]: ‚Niemand empfängt Weisheit von Gott, außer durch dich Allerheiligste, Niemand wird gerettet, außer durch dich, Niemand von Gefahren befreit, außer durch dich.‘ Nachdem einmal Gott durch Maria uns Christus geben wollte, sagt Bossuet[4], so ändert er diesen Entschluß nicht mehr, und wir empfangen immer den Sohn durch die Mutter, durch ihre Vermittlung die Anwendung seiner Gnade auf die verschiedenen Zustände des christlichen Lebens. Je reiner das Herz, aus welchem das Gebet emporsteigt, desto sicherer die Erhörung. Und darum wenden wir uns zu ihr, der Reinsten, Heiligsten, Gottinnigsten, Sündelosen, daß ihre Bitte unser Flehen zu dem Sohne unterstütze. Und darum unser Vertrauen auf ihre Fürbitte.

---

[1] In III. div. Thom. Pars II. Disput. XXIII.

[2] Vgl. Herrlichkeiten Mariä vom hl. Alphons v. Liguori. I. 5.

[3] L. c. [4] Serm. III. pour la fête de la Conception.

das Geheimniß der We
jeder Aenderung, Entſtel
dieſes Grund- und Cent
ſagen, durch ſie iſt das
zogen worden und durc
zuerſt verkündet wo
glaubt nicht an den
ria's iſt daher zugl
ſeres Glaubens an
das im Andenken und V
das Gemüth des Betenden
Ewigkeit im Schooße des
willen den Schooß der J
Chriſtus, der Gottmenſch
an die gottleere, arme Wel
deren Hand dem flehend
goldene Ring, der die P
So wird es uns nun klar
‚Du allein haſt vernichte
Erde.‘ Und ſo verſtehen
Chriſtus von Anbeginn
war; jede Häreſie hat
der Jungfrau geende

über dem Schiff der Kirche, zu dem sein Pilot vertrauend aufblickt.

‚Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: Ein Weib mit der Sonne überkleidet und den Mond zu ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Und es erschien ein anderes Zeichen am Himmel, ein Drache, groß und blutroth, mit sieben Hörnern ... Und er stand vor dem Weibe, das gebären sollte, um alsbald nach der Geburt ihren Sohn zu verschlingen. Und sie gebar einen Sohn ... Und es erhob sich ein großer Kampf im Himmel, Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen ... Und es ward hinabgeworfen jener große Drache, die alte Schlange, welche die ganze Welt verführt hat ... Und da er sah, daß er auf die Welt hinabgeworfen war, verfolgte er das Weib, welches den Sohn geboren hatte ... Und der Drache ward zornig über das Weib, und er ging hin, Krieg anzufangen mit den Uebrigen von ihrem Samen, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jesu Christi haben.‘ [1]

Durch die Mutterschaft Maria's ist die Macht des Satans gebrochen; daher aller Angriff auf Christus und sein Reich nothwendig ein Angriff auf Maria, daher die Sucht des Unglaubens, das Weib zu erniedrigen, das den Urheber und Vollender unseres Glaubens uns geboren. Die Ebioniten, Doketen und gnostisch-manichäischen Secten, Jovinian und Helvidius in der alten Kirche, die Katharer und Albigenser des Mittelalters bis zu Wiclef und Hus, die Reformatoren, Jansenisten und Rationalisten unserer Tage bieten hiefür eine fortlaufende Kette von Zeugnissen [2]. ‚Man hat,‘ sagt der

[1] Offenb. 12. So wenig der Drache eine nur gedachte Person ist, so wenig auch das von ihm bekämpfte Weib mit dem Sohne. Hier ist das Ave Maria des Johannes an die ihm vom Herrn befohlene Mutter. Cf. Augustin. De symb. ad catech. II. 1.

[2] Vgl. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843. S. 31.

daß unehrerbietige Geb
danken über ihn verbunk
warum der Glaube an

Durchdrungen von d
Falle der Gottesmutter
dieſer Herzpunkt, in dem
pulſirt, und mit ihm d
müſſe, haben dagegen a
Kirche vom Anfange an il
vollſte Verehrung gezoll
angeführt; Ephrem[2] ſ
Königin des Alls, Hoffnu
herrlichſte Frau! Sicherſ
der Welt, Aller Heil! U
Barmherzigkeit ſchütze uns
Nazianz[3] erzählt uns vo
ſtina, ‚welche, in ihrer
Jungfrau um ihren Beiſt
vor den Vätern von Eph
die Gottesmutter an, ‚Mar
der ganzen Welt, unausl
fräulichkeit, Scepter des

werden Epiphanius, Germanus, Sophronius, Johannes Chryſoſtomus, Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, Leo der Große, Ennodius, Gregor der Große, Vincentius, Fortunatus, Johannes Damascenus, der Späteren nicht zu gedenken, nicht müde, das Lob der Jungfrau zu verkünden [1]. So muß es ſein, und es konnte auch gar nicht anders ſein. Denn die Himmel vergehen und die Erde, aber nicht das Wort des Herrn. So lange die Geſchlechter der Menſchen über dieſe Erde gehen, werden ſie erfüllen, was die Jungfrau prophetiſch ausgeſprochen: Siehe, von nun an werden ſelig mich preiſen alle Geſchlechter! Und mit jedem Morgen wacht auf ihr Lob aus Millionen Herzen, preiſen ſie ſelig Millionen Zungen auf dem ganzen Erdenrund. Wie Maria war in Mitte der jungen Kirche zu Jeruſalem [2], ſo iſt ſie, bleibt ſie für alle Zeit.

Es übrigt noch, einen flüchtigen Blick zu werfen auf die Bedeutung und Wirkſamkeit des Marianiſchen Cultus im Leben.

Zwei Ideen, mit dem Chriſtenthume in die Welt getreten und in ihm lebendig, ſind in Maria verkörpert, die Idee des Gottmenſchen und der Mutter Jungfrau; jene die größte, erhabenſte, gewaltigſte, dieſe die zarteſte, ſinnigſte, tiefmenſchliche, wenn gleich nicht minder geheimnißvolle, die Liebe der Mutter mit der Reinheit der Jungfrau in wunderbarem Bunde. Sie haben alle unreinen Culte der Mythe geſtürzt und eben darum das Weib aus dem Staube erhoben. Der Cult der Venus und Aſtaroth und die Verehrung der allerſeligſten Jungfrau, die Gottesmutter unter dem Kreuze in namenloſem Wehe, aber vom Opferſchmerz verklärt, und Niobe in ſtarrem, kaltem, hoffnungsloſem Schmerz verſteinert

[1] Cf. Prop. XXVI. damn. ab Alex. VIII.: Laus, quae defertur Mariae ut Mariae, vana est.

[2] Apoſtelgeſch. 1, 14.

— mehr bedarf es nicht, um den ganzen unendlichen Abſtand zu bezeichnen, der die alte von der neuen Welt ſcheidet. Nicht umſonſt hat für dieſe beiden Ideen die Kirche von Anfang an geſtritten; denn es ſind die beiden Grundtöne im Bilde der Allerſeligſten, ohne welche dieſes uns nicht mehr wäre, was es iſt — ein Bild ſo idealiſch, ſo von Anmuth, Liebreiz und Holdſeligkeit umfloſſen, daß das Auge zu ihm nicht aufzublicken vermag, ohne daß die verborgenſten Saiten unſeres Inneren berührt werden, und die tiefſten, edelſten und beſten Gefühle in uns aufleben. Religion und Sitte entnehmen dem Marianiſchen Cultus die mächtigſten Motive, Poeſie und Kunſt feierten von jeher in der Darſtellung dieſes Ideals ihre beſten Triumphe; denn es begreift Alles in ſich, was die Erde an Erhabenem und Göttlichem, an Lieblichem und Mildem beſitzt; alle Verhältniſſe des Lebens, alle Bildungsſtufen und Wirkungskreiſe durchdringend, vom mächtigen Dome, deſſen Thürme zu den Wolken ragen, bis zum Muttergottesbild in armer Hütte und am einſamen Baum im Walde, von den edelſten Blüthen der Dichtkunſt, die um ihren Altar gewunden worden, von den uralten, urchriſtlichen und tief pſychologiſchen Gebetsformen der Litanei bis zu dem Ave Maria aus dem Munde des Kindes — wer mag ermeſſen, mit welcher Macht dieß die Völker aus den Tiefen des ſinnlichen, weltlichen, irdiſchen Lebens und eines rohen Materialismus emporzog, ihre Veredlung, Vergeiſtigung und Sittigung wirkte! In ihr, der ‚minniglichen Maid‘, wie ſie unſer Walter von der Vogelweide nennt, erſcheint der Seele ein Anblick ſo rein, ſo geiſtig, ſo alle irdiſche Schöne überragend, daß alle andere Schönheit erbleicht. Es iſt die Schöne der Heiligkeit, die Anmuth der Jungfräulichkeit, die Milde der Mütterlichkeit, die Demuth, Mitleid und Liebe athmet, durchzogen von jener unausſprechlichen Majeſtät, wie ſie der ‚Mutter des Erlöſers‘ ziemt — ein himmliſches und doch ganz menſchliches Bild, für welches die Geſchichte keine Aehn-

lichkeit, für deſſen Beſchreibung die Sprache keine Worte bietet. Wer mag zu ihr auch nur einmal ſprechen: ‚Bitt' für uns!' ohne daß die Demuth der Jungfrau ihm vor die Seele trete; ohne daß Vertrauen in ihn einkehre; ohne daß ihr Opferwille ihn zur Ergebung in Gottes Willen bereite; ohne daß das Auge ſich läutere im Aufblicke zu ihr, der Jungfrau aller Jungfrauen; ohne daß ihre Reinheit das Herz mit heiliger Liebe fülle, wie die Lilie licht wird und rein und weiß in dem Lichte der Sonne, zu dem ſie jeden Morgen emporblickt?

Wie ſtrebt gerade die Jugend nach Idealen! Und wie leer bleibt das Herz, wie troſtlos ſuchend irrt es umher, um in dieſem Lande der Vergänglichkeit und der Gräber, in dieſem Thale der Zähren und des Schmerzes, wo auf Allem, was glänzt und gleißt, die Schatten des Todes liegen und ein Geruch der Verweſung Alles durchdringt, ein Ideal zu finden, das bleibend iſt und nicht vergeht, unſerer erſten, beſten und ewigen Liebe werth! Hier iſt das Ideal, das Wirklichkeit iſt und Geſchichte, eingetreten in die Zeit, aber nicht vorübergegangen mit der Zeit, ein Bild von der realſten Bedeutung, nicht aus Phantaſie und Dichtung gewoben. Nicht jenſeits liegt es, in einer transſcendentalen Welt, im Reiche des Uebermenſchlichen; ſie iſt Menſch, ganz Menſch, nur Menſch, ‚Fleiſch von unſerem Fleiſch und Bein von unſerem Bein', aber verklärt im Glanze der reichſten Gnaden Gottes, die je einem Sterblichen geworden, ein ſichtbares Bild der unſichtbaren Schönheit Gottes. Und darum iſt ſie ſo ächt menſchlich und uns ſo nahe, nicht durch eine unüberſchreitbare Kluft von uns geſchieden, vertrauensvoll uns zuwinkend als ‚Mutter der ſchönen Liebe', deren Liebe zu uns nur übertroffen wird durch die Liebe Gottes zu den Menſchen, der an ihr den ſichtbaren Beweis der Welt vor Augen geſtellt, was ſeine Gnade aus dem Sohne des Staubes zu bilden vermag. So iſt ſie der Morgenſtern beim Aufgange des

‚Du fürchteteſt dich, o M
‚dem Vater dich zu nähern
verbargſt du dich; ſiehe, e
gegeben. Was vermag nich
Er iſt dein Bruder, dein Fle
ausgenommen, um Mitleid z
fürchteſt du in dieſem deinem
denn ward er gleich Menſc
du einen Fürſprecher bei i
Menſch, nichts als Menſch,
züge ſein mögen. Fürchte di
Mutter. Der Sohn erhört
den Sohn; das iſt die Stufe
zu Gott gelangt, darauf ſe
ruht meine ganze Hoffnung.‘

Das iſt die Summe der
der Gottesmutter; ſie bildet di
der Kirche[2] ſeinen göttlichen

Jungfrau Mutter, Tochter
Demüthig und groß, wie
Feſtes Ziel im Rath des

Uns biſt du eine Sonne warmer Liebe,
Und Jenen, die noch geh'n durch's Land des Todes,
Fließt aus von dir ſtets neue Lebenshoffnung.

O unſere liebe Frau, ſo groß und mächtig!
Wer Gnaden ſucht und nicht zu dir hin eilet,
Dem fehlen Schwingen, die nach Oben tragen.

So mild biſt du, daß nicht bloß, wenn wir bitten,
Du uns zu helfen eilſt, zu tauſend Malen
Kommſt du in Huld zuvor, noch eh' wir bitten.

Du biſt voll Mitleid, biſt voll heiliger Liebe,
Du ſtrahlſt in Herrlichkeit, in dir geeinet
Iſt, was die Creatur nur hat an Gutem.

Chriſtus de

Das Prieſterthum Mittelpunkt d
Die Gerechtigkeit Gottes und
Die blutigen Opfer. — Menſc
Ihre typiſche Bedeutung. —
Menſchen. — Die Verſöhnun
Unendlicher Werth der Genugt
ſtellvertretenden Leidens. — De
Leibes- und Seelenleiden. —
Geſchlechts. — Erlöſung, Re
Opfer das höchſte, einzige,
Gnaden. — Chriſtus ewiger
löſers und das Opfer der Erl
Welt. — Fall des Heidenthum

Die Aufgabe Israels wa
geworden, keine andere, als e
Chriſtus präexiſtirte von Anf
lichen Inſtitutionen und Ordn
nur die Ab- und Vorbilder

König [1] und in dieſer dreifachen Beziehung und durch dieſes dreifache Amt ward er unſer Erlöſer. Wie im alten Bunde der Prophet als Zeuge der Wahrheit erſchien, der Hoheprieſter das Opfer brachte für des Volkes Sünden und der König das Volk der Verheißung ſchirmte, ſo iſt er Zeuge [2] der Wahrheit, Prieſter zur Verſöhnung, König ſeines Volkes, das er durch ſein Blut ſich erkaufte. Denn er hat die Finſterniß genommen von unſern Augen, er hat das Opfer der Verſöhnung mit Gott gebracht, und leitet fortwährend die Seinen als Hirte und Hüter unſerer Seelen [3] zum Heile.

Aber den Mittelpunkt unſeres Glaubens bildet ſein Verſöhnungstod. ‚Für uns ward er gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat er gelitten und iſt er geſtorben.‘ [4] Von hier aus enthüllt ſich erſt recht die Bedeutung und das eigentliche Weſen ſeines Prophetenamtes, verſtehen wir ſein Wirken und Walten als Haupt und Herr der Kirche in der fortgeſetzten Aneignung ſeiner Erlöſungsgnade. Darum ſoll ſein *hoheprieſterliches* Amt, durch das er uns die Verſöhnung gewirkt, uns zunächſt beſchäftigen.

‚Ein jeder Prieſter,‘ ſpricht der Apoſtel [5], ‚wird aufgeſtellt, um Gaben und Opfer darzubringen.‘ ‚Da aber das Geſetz nur einen Schatten enthielt der künftigen Güter, nicht die wirkliche Darſtellung der Dinge [6], ſo vermag es durch die nämlichen Opfer, die man ohne Unterlaß alljährlich darbringt, niemals die Hinzutretenden zu vollenden. Denn ſonſt hätten die Darbringungen aufgehört, weil die Opfernden, einmal gereinigt, kein Sündebewußtſein mehr gehabt hätten.

[1] Matth. 21, 5. Luc. 19, 38. [2] Joh. 1, 7; 18, 37.
[3] 1 Petr. 2, 25. [4] *Symbol. Apostol.*
[5] Hebr. 8, 3; 10, 1.
[6] Signa erant rerum spiritualium ad Dominum Jesum Christum et Ecclesiam pertinentium, ſagt *Auguſtinus* (In Ep. ad Galat. c. 3).

das Opfer; in ihm concen
barung des dem Menſchenge
ſeins. Im Paradieſe hatte
als Ausdruck ſeiner abſolu
des Lebens und des Todes
und bewahren, beſtändig
Natur zu Gott erheben [1].
guſtinus [2], brachten ſich
zum Opfer dar. Sie bra
verbotenen, durch den got
Frucht Gott ein Opfer des
des Dankes und der Bitte.
des paradieſiſchen Opfers ſti
göttliche Kräfte in den reine
Keim einer immer fortſchre
klärung. Aber der Menſch
Lebensgemeinſchaft mit Gott,
welches zugleich ein Gebot ſei
verweigerte. Darum traf ih
wendig erfolgte, als er ſich

Lebens. Und der Mensch fing an wirklich zu sterben an dem Tage, da er die Gnade verlor, welche ihn allein erhoben hatte über den Tod, der das Zeichen aller irdischen Creatur ist, in dem der ewige Tod sich darstellt [1] als das durch die Sünde verwirkte Leben, das nur in Einheit mit Gott, dem Lebensprincipe aller Creatur, bestehen kann. Die der Größe der Schuld entsprechende Strafe, die dem Wesen der Sünde entsprechende Folge ist der Tod, der zeitliche und ewige Tod, den die Offenbarung den zweiten Tod [2] nennt. Der Tod ist der Sünde Sold. In der Sünde hat der Mensch, hat die Menschheit sich aufgelehnt aus der Tiefe ihres freien Willens gegen Gott, der erhaben steht und furchtbar in seiner ewigen Majestät, der die Erde gegründet, ihre Grenzen gesetzt und die Geister führt ihre Pfade. Er ist der Hüter und Rächer seines heiligen Willens und der ewigen Ordnung, die in ihm wurzelnd von ihm ausgeht über alle Geistesweſen als ihre Richtschnur und Regel, die er eingeschrieben in eines jeden Menschen Brust mit unauslöschlichen Zügen, unaustilgbar und unbestechlich wie Gott selbst. Die Vernunft muß mit Platon [3] entscheiden, daß, wenn Gott heilig ist und gerecht und vollkommen, er eine seiner Natur entsprechende Vergeltung fordere. Die Strafe ist darum nach ihm ein Postulat der Gerechtigkeit, welche die verletzte sittliche Ordnung sühnt; eben dadurch ist sie nothwendig und an sich betrachtet ein Gut, als Negation der Negation.

‚Da stehe ich nun,‘ läßt Schiller den Räuber Moor sprechen, ‚am Rande eines entsetzlichen Lebens, und erfahre nun mit Zähneklappern und Heulen, daß zwei Menschen, wie ich, den ganzen Bau der sittlichen Welt zu Grunde richten würden. Freilich steht's nun in meiner Macht nicht mehr, die Vergangenheit einzuholen. Schon bleibt verdorben, was

[1] Ephes. 2, 1. Col. 2, 13. Röm. 7. [2] Offenb. 21, 8.
[3] Legg. II. IX. Gorg. s. 408 sqq.

des Todes sterben.

Oder steht Gott so erh
gar nicht zu ihm hinaufreid
gung Gottes keine Rede s
Weltordnung, in welche die
eingreift, ein unpersönliches,
und nicht vielmehr Ausdruck
der es zum Gesetz nur bezw
schein seiner ewigen Weisheit
darum Eins mit ihm, und
Creatur, die nur in Gott
finden kann[1]. Oder sollte
ausgeht, der den ewigen W
und mit starken Armen zun
gegen die Creatur, die diesen
die Fäden seines ewigen Rath
zu zerreißen versucht? Ist j
die uns vor Allem bei Betra
tritt, nichts Anderes als di
über den Eingriffen der Crea
Gott zu vernichten strebet[2].

---

[1] Sir

Hohes, Heiliges und Erhabenes, daß, wie ein Anselm von Canterbury[1] sich ausdrückt, der Gerechte eher tausend Welten in den Abgrund stürzen läßt, als daß nur sein Auge zuckt gegen Gottes heiligen Willen.

Schon Tertullian[2] sprach dem sentimentalen Rationalismus gegenüber, der nur einen Gott der Liebe kennt: Wenn Gott nicht eifert, nicht zürnt, nicht verdammt, nicht straft, wie ist er denn dann Gesetzgeber? Warum gibt er Gebote, die er nicht durchgeführt wissen will? Warum verbietet er die That, straft aber nicht die Uebertretung? Wer nicht straft, gibt der nicht stillschweigend die Erlaubniß? Gott wäre ein todter Götze, wenn er nicht beleidigt wird durch die That, die er verboten. Wird er aber beleidigt, dann zürnt er; zürnt er, dann straft er. Wer nicht bewegt wird, lebt nicht, sagt Lactanius[3], und wer den Bösen nicht zu zürnen vermag, vermag auch nicht, die Guten zu lieben.

So ist die Sünde eine wahrhaftige Beleidigung Gottes. Allerdings sprechen wir, wenn wir nach dem Vorgange der hl. Schrift von einer Beleidigung, einem Zorne Gottes reden, in Worten, die zunächst menschlichen Zuständen entnommen sind; allein ist gleich die Weise unserer Bezeichnung eine menschliche, wie wir überhaupt alle Bezeichnungen des göttlichen Wesens und Lebens in die Form menschlicher Darstellung kleiden, ohne darum Gott zu vermenschlichen, so ist doch das, was wir damit bezeichnen, nicht eine bloß menschliche Vorstellung, sondern ein wahres und wirkliches Verhältniß Gottes zur Creatur. Gott kann in seiner absoluten Er-

damnantur injusti. August. Tract. XC. 3 in Joan.: Deum volunt vivere secundum voluntatem eorum. Id. in Ps. XLVIII. Serm. I. Amor sui usque ad contemptum Dei. Id. De civ. Dei. XXII. 28.

[1] Cur Deus homo. I. 21: Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi, aut et facere parvam rem contra voluntatem Dei?

[2] Adv. Marcion. I. 26. [3] De ira Dei. c. 4. 5.

licher Weiſe, wenn wir ern
Gottesgemeinſchaft und Thei
der erſte Menſch durch die G
Gott verpflichtet war.

Und darum verlangt G
Anderes iſt, als Gott ſelbſt,
der durch die Sünde geraubte
Wort der Schlange im Par
heit, Vergötterung, Gottwern
wirkung der göttlichen Heilig
des göttlichen Zornes heraus
über den Sünder, durch w
Menſchen iſt und in reichſte
der Sünde Gott zu rauben ſu
der Menſch wider ſeinen Wi
lichen Oberherrlichkeit gezwu
die Strafe und ſo die Ordnu
er iſt, wieder hergeſtellt [3].

[1] Gloria Dei extrinseca. N
non reddere debitum. Ansel

Weg, die Ehre Gottes wieder herzuſtellen, nämlich jenen der Genugthuung, die Leiſtung einer freiwilligen, Gott unverpflichtet dargebrachten That, welche groß und werthvoll genug iſt, die Schuld des an der Ehre Gottes verübten Raubes zu ſühnen, die Beleidigung Gottes aufzuwägen und ſo die Strafe zu erſetzen; denn wo keine Genugthuung geleiſtet wird, da muß die Strafe folgen [1].

Darum ſucht der Menſch das durch die Sünde verwirkte Leben durch freiwillige Hingabe des Lebens zu ſühnen; der Cultus aller Völker bietet uns den Anblick blutiger Opfer, in denen die Schuld geſühnt, die Erlöſung gehofft wird; denn im Blute wird die Seele dahingegoſſen [2]. Keine Thatſache ſteht ſo feſt als das Schuldbewußtſein der alten Welt, das Bewußtſein der Nothwendigkeit und doch auch wieder die Schwierigkeit der Erlöſung. Das Opfer iſt daher der Grundgedanke aller Religionen; des Menſchen Fall, die Hoffnung auf Erlöſung haben es aus dem nothwendigen innern Drange ſeiner Natur herausgeboren. Soweit die Geſchichte in die Vergangenheit zurückführt, im graueſten Alterthum bis zur Gegenwart, auf der tiefſten Stufe der Barbarei wie zur Zeit der höchſten Blüthe volksthümlicher Entwicklung, bei den Indern, die ſich ſelbſt zerfleiſchen, wie bei den Bewohnern der neuen Welt [3], bei aller ſonſtigen Geſchiedenheit in Nationalität, Religion und Sitte ſehen wir doch wunderbar die Völker geeint in dem Glauben an die Macht des Opfers, welches die Gott-

videretur deficere. Id. I. 15. Deus invitum sibi torquendo subjicit et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. Ibid. I. 14.

[1] Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. Id. I. 15.

[2] Levitic. 17, 11.

[3] Die Azteken zogen ſich, um für alle ſinnlichen Sünden zu büßen, Blut aus Ohren, Augenbrauen, Naſe, Zunge, Armen, Beinen, und hingen zum Beweis der vollzogenen Büßung Blätter an den Thüren auf, die mit ihrem Blute beſtrichen waren.

gung von ihren vielen S
züglicheres noch Köſtlicheres
können als ihre Seele, ſo
von Thieren dar, für ihre
ψυχα) ſpendend. Die Wor
welchen der flache Rationali
raſchende, das geſammte Vo
zu erklären glaubt, erklären
thum allgemein und conſtan
hier dieß ſehen; der Irrthu
Wahrheit dagegen iſt die R
hafter Zuſtand, der einzeln
kann, aber nie über die geſan
wäre er auch dieß, bald die
der Glaube an die Verſöhnu
nugthuung des Opfers findet ſ
er iſt deßwegen ein Geſetz de
der Natur ihres Geiſtes begrü
Offenbarung ſtammt — aber
in des Menſchen Seele gelegt.
zum Sühnopfer alles Vornes

hier in wenigen Worten der römiſche Geſchichtsſchreiber darſtellt, iſt ſo alt als die Welt, und ſeit der erſten Sünde hat

die Erfahrung zu widerſprechen ſcheint, angenommen wird, entweder daß für den Frevler ein Anderer büßt, oder daß ihm an einem anderen Orte, in der Unterwelt, ſeine Strafe wird. Und in der Strafe liegt die Vergeltung, die Sühne (φόνῳ φόνον λύειν), erſcheint zugleich die Ordnung der Gerechtigkeit hergeſtellt. Hier ſchließt ſich denn der Gedanke einer ſtellvertretenden Genugthuung an, der durch das ganze Alterthum hindurch geht. Vgl. Nägelsbach, Nachhomeriſche Theologie. I. 29—34. 343. 353. 194—200. Platon. Gorgias per tot. und Legg. X.

Denn Eine Seele, denk' ich, genügt, für Tauſende
Die Schuld zu ſühnen, wenn ſie naht mit reinem Sinn.
(Sophocl. Oedip. Col. 495.)

Als Iſrael durch den Dienſt des goldenen Kalbes ſchwer gegen den Herrn geſündigt hatte, ſprach Moſes: ‚Ich will hinauf gehen, vielleicht daß ich vermag, eure Sünde zu ſühnen.' Und er bietet ſich dem zürnenden Gotte an, ſeinen eigenen Namen aus dem Buche des Lebens tilgen zu laſſen, nur damit ſein Volk gerettet werde. (Exod. 32.) Prometheus duldete, zur Strafe für ſeinen Feuerraub an den Kaukaſus geſchmiedet, wo ein Adler ihm die ſtets wachſende Leber zernagt, bis Herakles den Adler erſchoß und der Halbgott Chiron ſich erbot, freiwillig für ihn zu ſterben (Apollodor. II. 5, 4). So opferte ſich Mataria, des Herakles Tochter, und brachte den Athenern den Sieg (Euripid. Heraclid. 406 sqq.), Codrus für ſein Volk, Menoekeus, des Königs von Theben Sohn, für ſeine Vaterſtadt (Apollodor. III. 6, 6), opferte Ariſtodemus, der Meſſenier, ſeine Tochter (Pausan. IV. 9), der atheniſche Jüngling Kratinos ſich für ſeine Stadt (Herodot. V. 7). An die Stelle des freiwilligen Todes trat das Menſchenopfer, wozu Arme, Gefangene u. ſ. w. verwendet wurden. Die Römer begruben ihre Opfer lebendig (Livius. XXII. 57). Noch unter Hadrian ſtarb Antinous als freiwilliges Opfer für den Kaiſer (Xiphilin. p. 356), und die dem Jupiter Latiaris auf dem Albanerberge dargebrachten Menſchenopfer ſollen bis in's dritte (chriſtliche) Jahrhundert gedauert haben (Porphyr. De abstin. II. 56). Daſſelbe war noch in grauſigerem Maße bei den Phönikern, Karthagern und verſchiedenen ſemitiſchen Stämmen der Fall (Jeſ. 19, 5; 32, 35; 57, 5. Jerem. 7, 32; 19, 4. Ezech. 16, 20. Paralip. 28, 3; 33, 6); bei den Aegyptern (Plutarch. Moral. p. 380, Diodor.

ſie der Cult der heidniſchen
Gefühl durch, lebte tief im
ſein, ſie ſeien unwürdig, ſ
Bedürfniß eines Prieſterthum
in beſonderer Weiſe angehöri
Perſonen ſollten zu Gott h
Statt des unreinen Volkes
war der tiefſte Grundgedan
heidniſchen Opfer nicht völlig

I. 88), den älteſten Indern (v.
den Geten und Thrakern (Hero
cop. De bello Goth. II. 14),
IX. 88). Zeuß, Die Deutſchen.
thologie. S. 40. Ebenſo ſpielte da
opfer erſetzt, eine große Rolle bei
A. Weber nachgewieſen. Wo a
ſuchte man wenigſtens durch bluti
die Gottheit zu ſühnen (3 Kön. 1
des Menſchen tritt ſtellvertretend
non's Tochter, Iphigenia, geopfer
eine Hirſchkuh und nimmt ſie a

Klarer und beſtimmter trat die Opferidee in Israel hervor, denn ſie war ein ‚Bild des Zukünftigen'. Ein fehlloſes Opferthier brachte der ſühnebedürftige Sünder zum Vorhofe der Stiftshütte oder des Tempels; in ihm ſollte die ſittliche Makelloſigkeit des wahren Opfers vorgebildet werden [1]. Er legt die Hand auf das Opferthier zum Symbol der Uebertragung ſeiner Sünden [2], und am großen Verſöhnungstage iſt es der Hoheprieſter, welcher alle Sünden, Vergehungen und Uebertretungen auf das Haupt des Bockes legt [3]. Nach der Handauflegung folgte die Schlachtung, denn der Tod iſt der Sünde Sold, den das Opfer ſtellvertretend für Den litt, der ſeine Sünde auf dasſelbe übertragen hatte. Das Opfer fällt durch die Hand des Sünders ſelbſt, aber der Prieſter nahm vom Blute und beſtrich die Hörner des Brandopfer-

---

mit dem Schmutz des Verderbniſſes unſer Weſen beſudeln,' ſagt J. Fröbel (Syſtem der ſocialen Politik. I. Bd. 2. Buch. Kap. 5), ‚dieſes vermag ſich in dem klaren Elemente des Selbſtbewußtſeins (daß wir nur aus Thorheit oder Schwäche gehandelt haben) ſelbſt zu reinigen, wie der beſchmutzte Schwan in der Fluth, unter die er taucht (!). Dieſes Selbſtbewußtſein vermag ſich ohne Hülfe der Kirche die eigene Abſolution zu geben, und erhebt ſich über die Folgen des Thuns.' Auch B. Auerbach (Auf der Höhe. II. 319 ff. III. 168. 490) ſpricht von einer ‚Selbſterlöſung', in der Betrachtung unſers Eins-Seins mit der Unendlichkeit, des Nicht-Seins der Sünde. Aber die Sünde iſt mehr als ein ‚Mangel' der ‚Endlichkeit', und alle Reflexion zieht ihren bitteren Stachel nicht aus unſerer Seele. Wir haben gegen den lebendigen Gott geſündigt, darum kann auch nur er uns helfen, die Sünde von uns nehmen, uns vergeben, nicht wir uns ſelbſt.

[1] Levitic. 22, 10—24. 1 Petr. 1, 19 heißt Chriſtus ein Lamm ohne Makel noch Fehl.

[2] Die Händeauflegung überhaupt das Symbol der Uebertragung geiſtiger Zuſtände; vgl. Geneſ. 48, 13. Matth. 19, 13. Numer. 8, 10. Apoſtelgeſch. 6, 6.

[3] Nach jüdiſcher Tradition war jede Handauflegung zugleich von dem Bekenntniß (Beicht) der Sünde begleitet. Dieß beweiſen hinlänglich Lev. 5, 5. 6. Numer. 5, 6. Sir. 4, 31. Esra 10, 11. Deuteron. 21, 5.

und dem bedeutendſten derſelb
den Abſchluß aller blutigen L
Darbringung das Opfermahl a
opfer, in welchem die Aneigni
im Mahle ſeinen Ausdruck fi
der Herr, der das Opfer ange
und Leben [2], und nimmt die O
heit und Gemeinſchaft des Le
Opfer, wie Auguſtinus [4] ſa
ſichtbaren, das der Menſch in ſ
Anbetung, Dank, Lob und Bi
an ſich real ausgeſprochen [5].

Aber es iſt unmöglich, daß
Böcken die Sünden wegnehme [6].

[1] Levitic. 17, 11.

[2] Ezech. 45, 15. Deuteron. 12,
mentliche Opfercultus. S. 134.

[3] Vgl. Joh. 6, 51 ff. So ward
Eins mit dem Opfer, das der Ausdr
ſöhnung iſt, Eins mit Gott, der es
Sündopfer dagegen wurde verbrann

wenn ſie das Schuldbewußtſein im Opfer ausſprachen, wenn ſie in ihm zugleich bekannten, daß der Sünder der göttlichen Gerechtigkeit verfallen iſt und ſein Leben verwirkt habe, das er nur von Gott zu Lehen empfangen unter der Bedingung, daß er ſeine Gebote halte; wenn ſie in Sehnſucht aufblickten nach Dem, der unſchuldig und ſündelos ſtatt der Schuldigen freiwillig in den Tod gehe. Und dieſes Sündebewußtſein, dieſes Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit, dieſe Hoffnung auf eine ſtellvertretende Genugthuung, was den gemeinſamen bleibenden Grund aller alten Religionsſyſteme bildet, iſt ein uraltes, tiefmenſchliches und darum göttliches und wahrhaftiges Dogma. Irrig war nur die Art und Weiſe, in welcher der Heide glaubte, die Sühne wirken zu können, die ihn bis zur grauenhaften Verirrung der Menſchenopfer führte. ‚Dieß Problem iſt erkannt worden, nicht aber darum auch richtig gelöst. Die Krankheit haben ſie wohl empfunden, auch in ihrer innerſten Seele gewußt, daß es ein Heilmittel dafür gebe, und welcher Art dieſes ſein müſſe; das wahre Heilmittel ſelbſt aber haben ſie nicht kennen können.‘ [1]

Ebenſo wenig konnte Iſrael in den Opfern ſeine Erlöſung finden; ‚denn ſonſt hätten die Darbringungen aufgehört, weil die Opfernden, einmal gereinigt, kein Sündebewußtſein mehr gehabt hätten‘. So waren ſie denn nur die ſymboliſchen Darſtellungen jenes Opfertodes, der auf immer die Befleckten reinigen und ewige Erlöſung ſpenden [2] ſollte durch die freiwillige Hinopferung Deſſen, der da allein war das reine, fleckenloſe Lamm und der wahre Hoheprieſter, heilig, unſchuldig, unbefleckt, fern von Sündern und erhabener als die Himmel [3], der nicht nothwendig hatte, täglich zuerſt für ſeine eigenen Sünden Opfer darzubringen. Auch ſie wirkten die

[1] Vgl. Laſaulx, Studien des claſſiſchen Alterthums. S. 277.

[2] Hebr. 10, 14.

[3] Hebr. 7, 26. Cf. Athanas. Orat. II. p. 175: Es bedurfte eines Menſchen, der wandellos gerecht iſt.

der Sehnsucht empor zum Him
da aufgerichtet steht zwischen
auf's Neue zu zeugen für die
nicht bloß Sühne der Schuld
rung, Herstellung des urspr
pflanzung eines neuen, reinen, n
wo wäre in dieser sündigen M
cip, eine Kraft, mächtig genu
wieder herzustellen? Wo wär
aus die Menschenwelt sich selb
Tiefe, in der sie wie mit gebr
die Macht, welche die natürli
befleckten Geschlechts durchbrec
begründen könnte? In der A
Denn es ist Thatsache, kein A
erhoben aus sittlicher Versunkenh
der Stand der Gnade und Hei
liche Lebensprincip, durch eine
werden; so wenig das Nichts
der Gefallene wieder aus sich
heben. ‚Wie konnten wir ande

Erlöſer werden des Geſchlechtes. Denn wo iſt der Unſchuldige, daß er durch freiwillige Darbringung ſeines ſchuldloſen Lebens das verwirkte des Schuldigen ſühnen könnte? Das Dichten des menſchlichen Herzens iſt böſe von Jugend auf [1]; Alle ſind abgewichen vom rechten Wege und untüchtig, Keiner iſt, der Gutes thut, auch nicht Einer [2]; Juden und Heiden, Alle ſind unter der Sünde [3]. Nur Gott iſt ohne Sünde, bekennt Libanius [4]. Seit dem Falle Adams iſt ſein ganzes Geſchlecht in die Sünde verſtrickt, und darum mußte jedes Opfer, weil ungenügend und befleckt, werthlos werden vor dem heiligen Gott. ‚Der Menſch konnte nicht erlöſen,‘ ſpricht Proclus [5], ‚da er ſelbſt der Erlöſung bedurfte.‘ Was könnte er geben, das er nicht Gott tauſend und tauſend Mal ſchuldig wäre? Und wollte er gerne den zeitlichen und ewigen Tod leiden, es wäre nicht einmal genug für ſeine eigenen Sünden [6]. Und wenn nicht ein Menſch, dann iſt es noch weniger das Blut der Stiere und Böcke, durch welche das Heil uns kommt. Aber auch ein Sündenloſer, Unſchuldiger, im Stande der Gnade Geſchaffener konnte nicht Erlöſer werden, noch der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen genug thun. Denn ‚wie ſollte der uns die Gnade wiederbringen, der ſelbſt für ſich zuerſt der Gnade bedurfte?‘ [7] Wohl würde der Schuldloſe freudig die Strafe tragen, die Sünde büßen und Gott ſo ein reines, wohlgefälliges Opfer werden. Allein alles Gute, das er thut, und alles Verdienſt, das er durch

[1] Geneſ. 8, 21. [2] Pſ 13, 3; 53, 4. [3] Röm. 3, 9.

[4] Epist. 1554. Cf. Augustin. in Ps. 118. Serm. XXIII.

[5] In Synod. Eph. init.

[6] Si me ipsum et quidquid possum, etiam, quando non pecco, illi (Deo) debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. Anselm. Cur Deus homo. I. 20.

[7] Hadrian. I. Epist. ad Episc. Gall.: Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adjuvante servaret. Augustin. De corrept. et grat. c. 11.

nicht sein, sondern Gottes, de
sollte er, wäre die Genugthuu
die Millionen und Millionen d
Sühne leisten können?[1] Dar
kann geben, was nicht sein ist

Noch mehr aber tritt diese
und Begnadigten, Gott vollko
uns vor Augen, wenn wir die
für welche Genugthuung zu le
Welt und erhabener als tausen
Wille; ihm müssen wir dienen
Welt in Trümmer stürzen. U
gegen ihn, diesen heiligen Willen
Welt, größer als Alles, was
Darum ist die Sündenschuld
schwerer wiegt als die ganze W
Größeres sein als die ganze W
als Alles, was nicht Gott ist,
darzubringen hätte, wollte er v

---

[1] Puri hominis satisfactio (co

in der Sünde liegt geradezu eine unendliche Schuld [1]. Denn die Größe und Schuld der Beleidigung wächst mit der Größe und Erhabenheit deſſen, der beleidigt wird, der Werth der Genugthuung dagegen beſtimmt ſich nach der Bedeutung der Perſon, welche dieſelbe erweist [2]; ganz anders darum iſt die Schuld, die in der Beleidigung des Königs liegt, als in jener des Knechtes, und unendlich höher das Gewicht der Genugthuung, die vom Könige geleiſtet wird, als jene, die der Knecht erſtattet. Soll darum ein entſprechendes Verhältniß zwiſchen der Größe der Beleidigung und jener der Genugthuung hergeſtellt werden, ſo muß jener, welcher Genugthuung leiſtet, dem Beleidigten an Würde gleichſtehen. Die Beleidigung des Unendlichen, die in der Sünde liegt, kann darum kein Sterblicher, nicht einmal ein Engel ſühnen, denn kein endliches Weſen vermag durch eine entſprechende Genugthuung jene unendliche Ehre Gott zu geben, welche die unendliche Größe der Beleidigung erſetzt [3]; denn es iſt durch eine unendliche

---

[1] Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Thom. Aquin. l. c.

Nicht konnte innerhalb der eig'nen Grenzen
Der Menſch genugthun, weil er nicht durch Demuth
Gehorchend, dann ſo tief erniedrigen ſich konnte, als
Im Ungehorſam er geſucht empor zu ſteigen.
Und ſolches iſt der Grund, warum dem Menſchen
Genugzuthun verwehrt war aus ſich ſelber *).

[2] Aristot. Ethic. V. 5. Suarez l. c. Disput. IV. Sect. 3. Sect. 8.

[3] Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut Angelorum viribus. Catechism. Roman. I. 8, 3. Ad hanc plenitudinem (zur vollſtändigen Sühne) oportuit, ut tanta esset humiliatio in expiatione, quanta fue-

*) Dante, Parabies. VII. 97 ff.

die Sünde erlaſſen; ‚denn
Athanaſius[1], ‚daß Gott
ohne Sühne den Menſchen
konnte, wie er ja nach ſeinem
verſum ſchuf?‘[2] Ja, es wäre
wir Gott die Wege vorſchreiben
wieder zur Gnade zurückführte
offen ſtanden[4]. Wenn aber
Preis der Erlöſung gezahlt
wahre und eigentliche ſein ſoll
löſen, der ſo groß iſt als der
‚Suche nicht nach einem Brude

---

rat praesumptio in praev
substantiae Deus tenet summum,
homo praesumpsit contra Deum,
mum. Oportuit ergo, ut
fieret humiliatio de summ
De incarn. c. 8. Ἄγγελος ἐξαγορά
Procl. l. c.

[1] Orat. III. c. Arian. p. 239.

[2] Gregor. Naz. Orat. IX.

‚der dich möge erlöſen, ſondern nach Einem, der deine Natur weit überragt, nach dem Gottmenſchen Jeſus Chriſtus, der allein im Stande iſt, Genugthuung zu leiſten für Alle.‘ ‚Er allein iſt über Alle, und darum konnte er allein Alle erlöſen.‘ [1]

Nur der Gottmenſch konnte erlöſen; denn ‚nur als Gott konnte er die Heilung bringen, nur als Menſch konnte er für uns leidend ein Beiſpiel werden‘ [2]; nur ‚als Gott konnte er den Tod überwinden, nur als Menſch konnte er dem Tode ſich weihen‘ [3]. In Ewigkeit vermag der Knecht nicht würdigen Erſatz zu geben für die Ehre, die er dem ewigen Herrn der Könige geraubt; nur durch einen Gleichen und Ebenbürtigen kann ihm volle Gerechtigkeit werden. Gott war in Chriſto, und verſöhnte die Welt mit ſich ſelbſt [4]. Gottes That mußte die Verſöhnung ſein; denn des Menſchen That iſt befleckt und unzureichend; ebenſo ſehr aber und im tiefſten Sinne des Menſchen That, denn aus der Mitte der Menſchheit heraus, für die Menſchheit und an ihrer Statt ſollte die Genugthuung geleiſtet und das Opfer dargebracht werden, das die heilige Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an das Geſchlecht für immer erfüllt und einen neuen Anfang der Entwicklung ſetzt, ein zweites, wiedergeborenes Geſchlecht in's Daſein ruft; des Menſchen That mußte ſie ſein, der als zweiter Adam die Quelle wird des höheren Lebens, aus dem die Gnade hinſtrömt über die Menſchenwelt, für die die Scheidewand nicht mehr beſteht, welche die Sünde aufgerichtet zwiſchen dem Geſchlecht und Gott. ‚Die Schuld mußte getilgt werden,‘ ſpricht Gregor der Große [5], ‚und ſie konnte

[1] Athanas. T. I. p. 42.

[2] Leo M. De nativ. Dom. Serm. I. Satisfactionem non potest facere, nisi Deus; nec debet, nisi homo; necesse est ergo, ut eam faciat Deus homo. Anselm. l. c. II. 6.

[3] Vigilius Taps. c. Eutych. L. V.

[4] 2 Cor. 5, 19. [5] Moral. XVII. 46.

uns zum Opfer dar.'

So ſucht der denkende
barung und der Thatſachen
des Ewigen nachzuforſchen u
Warum iſt Gott Menſ
Denker aller Zeiten haben n
Geheimniß der Erlöſung du
heben zur Betrachtung aller
offenbar geworden, und alle
Menſchheit überfloß [1]. Aber
Einer hat es nicht unterlaſſen
noch ſo ſehr in dieſes Geheim
als daß wir es ergründen kö
inne werden, die uns verborg

So iſt es denn geſchehen.
gen dahin irren den Menſchen
des gottentfremdeten Lebens, g
Schuld; es war ein großer F
Sünden geſchlagen, und aus
Wege lag. Prieſter und Levit
hatten ihn nicht gehört. M

das zerriſſene Band wieder knüpfen, den Frieden Gottes wieder bringen ſollte? Wer mag das Leiden kennen, das auf Erden iſt gelitten worden ſeit Adams Sünde, zählen die Thränen, die geweint, die Ströme von Bitterkeit, von Schmerz und Wehe, Noth und Tod, mit denen die Menſchheit getränkt wurde ſeit dem Tage der erſten Schuld? Es ſah herab der Samariter und ſeine Stimme rief dem Elenden zu: Sieh', ich komme![1] Er kam, um zu vernichten den Schuldbrief, der gegen uns zeugte, indem er ihn heftete an das Kreuz[2]; er zerbrach den Bund, den der Menſch mit dem Tode geſchloſſen hatte, damit ihm Sündenvergebung werde und Erlöſung durch ſein Blut[3]. Jeſus Chriſtus hat in freier Liebeshingabe das Opfer gebracht und durch ſeinen unendlichen Gehorſam, den Gehorſam bis zum Tode[4], überfließend[5] genuggethan der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters, indem er, der ewige Hoheprieſter, ſich ſelbſt, Prieſter und Opfer zugleich, dem Vater darbrachte auf dem Altar des Kreuzes[6], auf welchen er an ſeinem Leibe unſere Sünden legte.

---

[1] Hebr. 10, 7. [2] Col. 2, 14.

[3] Epheſ. 1, 7. Er hat uns geliebt und gewaſchen in ſeinem Blut. Offenb. 1, 5.

[4] Philipp. 2, 8.

[5] Röm. 5, 20: Wo die Sünde überfloß, war noch viel überfließender die Gnade. 1 Joh. 2, 2: Er iſt die Verſöhnung nicht bloß für unſere Sünden, ſondern für jene der ganzen Welt. Joh. 10, 10.

[6] 1 Petr. 2, 24. Concil. Trident. Sess. XXII. Cap. 1: Deus et dominus noster se ipsum in ara crucis Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur. Sess. XIII. Cap. 8: Memores tam eximii amoris Jesu Christi, qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium dedit. Sess. VI. Cap. 7: Meritoria causa justificationis est dilectissimus Unigenitus Dei, qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. VI. Cap. 1. Sess. VII. Can. 1. 4.

des Himmels wieder erſchloſſen
ſicht haben, einzugehen in Gottes
„Dreifach war des Menſchen No
„in ſeiner Geburt, in ſeinem L
in der Geburt, Verkehrtheit in
Da kam Chriſtus und hat dieſ
Geburt hat gereinigt unſere ſü
unſere umgebildet, ſein Tod unſe
die Menſchwerdung des Sohn
ſchaft zwiſchen Gott und der
und durch ſie allein ſchon iſt
Und von dem erſten Augenbl
begann ſeine genugthuende und

---

[1] 1 Cor. 1, 30. [2] Hebr. 2,

[3] Auch die zeitlichen Strafen n
für die nach der Taufe begangene
nur in und durch Chriſtus Werth
pro peccatis, Christo Jesu confor
tio nostra in Christo est, in qu
quo satisfacimus, facientes fruc

er den Gehorſam dem Vater leiſtete [1], welche der Sünder ihm verſagt hatte, und welche ihren Höhepunkt hat in dem Gehorſam bis zum Tode. Ein einziger Aufblick ſeiner Seele zum Vater, ein Schmerz aus den vielen Schmerzen ſeines Lebens, ein Tropfen aus den Strömen Blutes, das er vergoſſen, war darum genug, die Welt zu erlöſen; denn auch die geringſte That ſeiner Liebe war höher und gab Gott mehr Ehre, als die Sünde der ganzen Welt ihm rauben konnte [2]. Es war ja ſein hingebender Gehorſam die That einer göttlichen Perſon, wenngleich im menſchlichen Fleiſche vollbracht, und darum war jedes ſeiner Werke vergöttlicht und hatte eine unendliche Würde und Bedeutung [3]. ‚Gott war in Chriſtus,‘ ſagt der Apoſtel [4], ‚und hat die Welt mit ſich verſöhnt.‘ Darum ‚ſind wir erkauft nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, ſondern mit dem koſtbaren (weil von der Perſon der Gottheit getragenen und vergöttlichten) Blute des unbefleckten Lammes‘ [5]. ‚Viel mehr,‘ ſagt Chryſoſtomus [6], hat Chriſtus bezahlt, als wir ſchuldig waren; um wie viel der Ocean

---

[1] Joh. 6, 38.

[2] Me immundum munda tuo sanguine,
Cujus una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.
Thom. Aquin. in Hymn. eucharist.
Cf. Summ. theol. Qu. VII. Art. 11: Gratia Christi habet infinitum effectum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi unita est. Cf. ibid. Qu. XLVI. Art. 6. Qu. XLVIII. Art. 2. Qu. XL. per tot. Quodlib. II. Prop. Baj. XIX.

[3] Licet aliud sit creator, aliud creatura, aliud deitas inviolabilis, aliud caro passibilis, in unam tamen personam concurrit proprietas utriusque substantiae, ut sive in infirmitatibus sive in virtutibus ejusdem sit contumelia, cujus et gloria. Leo M. De pass. Serm. XI.

[4] 2 Cor. 5, 19.

[5] 1 Petr. 1, 18. 19. 1 Cor. 7, 23: Ihr ſeid theuer erkauft.

[6] Homil. X. 2. in Ep. ad Rom. Cf. Gregor. Nazianz. Orat. XLII.

das eigene Gesetz des aus dem
Darum waren weder von der
durch die Natur einer hinreichen
Leiden und sein Tod am Kreuz
Alles gelitten, damit die Welt
macht erfahre, wie sie kein Aug
und in keines Menschen Herz
in seine Schmerzen getaucht, u
sollte aller Schmerz der Welt
bittere Tod, geweiht, geheiligt
mit ihm und an ihm sollten wi
lernen und üben, das die alte
türliche Vernunft nicht kennt, d
ges. Niedrigkeit, Armuth, El
sollte nun der Adelsbrief des W
und Zeichen seiner besonderen
das sollte nun in Christus unt
Güter in diesem irdischen Lebe
das sollten wir lieben lernen
Sühne unserer Sünden, sondern
Grunde, aus Liebe zu dem Ve
Heiligen gethan, mählen würd

verherrlicht wird, indem hier die Macht der Gnade am mächtigſten erſcheint, wenn wir begehren, was die Natur flieht[1]. Denn inniger kann eine Liebe nicht mehr erfunden werden, und keine Aufopferung heroiſcher als jene, die im freiwilligen Leiden ſich bewährt. Das aber hat uns Chriſtus gelehrt, der ſtatt der Freude den Schmerz umfing und die Schmach nicht achtete[2]. So hat er das Feuer dieſer vollkommenen Liebe auf Erden entzündet, die nichts will als nur ein Opfer werden für den Herrn und am Kreuze hangend mit ihm ſich verzehren.

Ja, vom Anfange bis zum Ende war es ein Werk des freieſten Willens. ‚Nicht gegen des Sohnes Willen hat der Vater ihm das Kreuz auferlegt, ſondern der Sohn hat ſich ſelbſt für uns an das Kreuz dahingegeben; und der Vater hat es angenommen, damit ſich das Geheimniß des Heils erfülle.‘[3] Und das iſt der Grund, warum der Gedanke daran unſer Gemüth ſo ſehr ergreift und überwältigt. Iſt es doch, als habe der Gottmenſch Wonne gefunden im Schmerz, als habe er allen geſchaffenen Weſen zeigen wollen, was ſonſt unmöglich geſchienen, daß der Schöpfer inmitten ſeiner himmliſchen Seligkeit die Tugenden des Geſchöpfes üben könne: Demuth, Gehorſam, Geduld. Iſt es doch, als habe er zu der Fülle der Herrlichkeit, die er von Ewigkeit her beſeſſen, gleichſam als Zuwachs ſeiner Vollkommenheit, die Geſchöpflichkeit in ihrer ärmſten, niedrigſten Geſtalt hinzufügen wollen. Es iſt, um menſchlich zu reden, ein verſchwenderiſches Uebermaß der uneigennützigſten Liebe. Was bei dem Menſchen Ueberfluß und Verſchwendung wäre, iſt dagegen ſchicklich bei Dem, deſſen Reichthum unerſchöpflich, deſſen Weſen unendlich

[1] Dieſen Gedanken führt der hl. Ignatius durch in ſeiner Betrachtung: De tribus modis humilitatis. Vgl. Die Idee der geiſtlichen Uebungen nach dem Plane des hl. Ignatius (vom Verfaſſer). Regensburg 1853. S. 155 ff.

[2] Hebr. 12, 2. [3] Cyrill. Alex. Opp. IV. p. 859.

allein er gehen darf, zu beſtir
ziemt, und des Gottes am
freiwilliges Leiden, das ſchein
überſchreitet, was die Heiligen
ſten Thaten der Hingebung u
Welt nicht verſteht noch beg
engen Maße menſchlicher Einſi
gen' tadelt [1].

Darum kam er, in dem al
Alles war geſchaffen [2], uns z
nach deſſen Bild wir gemacht,
zuſtellen [3]. Er kam, ungeſehen
ſchwächſte, niedrigſte Weſen, d
er kam als armes Kind eine

---

[1] Matth. 28, 18. Tit. 2, 1
Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. 3
carn. IX. 8. Vgl. H. Newman
Schündelen. Mainz 1851. S. 27

Denn gütiger war Got
Damit der Menſch ſich
Als wenn er hätte allei

das Lamm, das der Welt Sünden auf ſich nimmt [1], um ihre ganze Laſt und ihre ganze Strafe allein zu tragen; ‚nicht Geſtalt war ihm noch Schöne, und es war kein Anblick, daß wir nach ihm verlangten, verachtet und der letzte unter den Menſchen, ein Mann der Schmerzen und mit Schmach vertraut, verborgen ſein Antlitz und verachtet, ſo daß wir ſeiner nicht gedachten. Fürwahr, unſere Krankheiten hat er getragen und unſern Schmerz auf ſich genommen, wir hielten ihn für einen Ausſätzigen, von Gott geſchlagen und gebeugt. Um unſerer Sünden willen ward er verwundet und geſchlagen wegen unſerer Miſſethat. Die Zuchtruthe zu unſerem Heile liegt auf ihm, und durch ſeine Wunden ſind wir geheilt. Wie Schafe irrten wir Alle, ein Jeder ging ſeinen eigenen Weg, der Herr aber warf auf ihn die Strafe für uns Alle. Er ward dahingegeben, weil er ſelbſt es gewollt. Und er that nicht auf ſeinen Mund, wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, wie ein Lamm, das vor ſeinem Scherer verſtummt ... Der Herr wollte ihn ſchlagen in Schmerzen; nachdem er ſein Leben hingegeben als Opfer für die Sünde, wird er langewährenden Samen ſehen, und der Wille des Herrn wird vollführt durch ſeine Hand ... Durch ſeine Erkenntniß wird er, mein gerechter Knecht, Viele rechtfertigen und ihre Schuld wird er ſelbſt tragen.‘ [2]

So ſchildert der Prophet das Leiden des Herrn und ſeine Verklärung; ſeine Worte ſind eher ein Evangelium des Geſchehenen als eine Weiſſagung des Kommenden. Er ſollte das neue Haupt des Geſchlechtes werden, darum mußte er das ganze Geſetz erfüllen, darum war ſein ganzes Leben ein fortgeſetztes Leiden zur Sühnung der Schuld vom Augenblicke ſeiner Geburt bis zu deſſen Höhepunkt und Vollendung, dem ſchweren Todeskampfe; darum ſammelte er auf ſich, den Mittelpunkt und neuen Vater des Geſchlechtes, die Schmerzen,

[1] Joh. 1, 29. 36. [2] Jeſ. 53, 1 ff.

des Lebens drängen ſich zuſamm
liche Gerechtigkeit hat in Nicht
Menſchen erfaßt als in der 1
Todes[2], vor dem jede Creatu
natürliche Strafe der Sünde,
die tauſend Fäden durchſchneide
Leib und die Erde knüpfen; d
Band gebrochen, mit welchem
Er gibt ſich freiwillig in den 1
wie der Tod[3]. Der furchtb
Gerechtigkeit wird die höchſte T
Leiden wird ſein höchſtes Thun
opfert, hat er den Leib der M
in dem die Sünde wohnt, an's
ſere Natur hineingetaucht in di
ſeiner Opferflamme, ſeines Tod
heilende Bad ſeines Blutes, au
zur Verklärung reif hervorgeht

---

[1] Die Lehre der Reformatoren, l
litten (Gerhard, Loc. theol. VII
leauna.

iſt die Kirche geboren, aus ſeinem Herzblut iſt der Leib der neuen Menſchheit auferbaut. ‚Alles,‘ ſagt Gregor von Nazianz [1], ‚ging wegen Aller und wegen des Einen Stammvaters in Eines zuſammen: die Seele um jener Seele willen, die ungehorſam war; das Fleiſch um jenes Fleiſches willen, das der Begierde der Seele folgte und mit ihr verurtheilt ward; Chriſtus wegen Adam, der über alle Sünden unendlich erhaben war, wegen deſſen, der unter der Sünde ſtand. Deßhalb ward das Neue an die Stelle des Alten geſetzt, und durch das Leiden der, welcher gelitten hatte, in ſeinen früheren Zuſtand wieder zurückgebracht; für jedes von den irdiſchen Dingen ward jedwedes von dem, was über uns ſteht, zurückgegeben: die Jungfrau für Eva, Bethlehem für Eden, die Krippe für das Paradies ... Daher Baum gegen Baum, Hand gegen Hand; hier die Hand mit Enthaltſamkeit ausgeſtreckt gegen jene, die mit Lüſternheit ausgeſtreckt war; hier die Hand mit Nägeln angeheftet gegen jene, die frech umhergetaſtet; hier die Hand, welche die Grenzen der Erde verbindet gegen jene, die aus dem Paradieſe vertrieb. Daher Erhebung gegen den Fall, Eſſig und Galle gegen Sinnlichkeit und Gaumenluſt; eine Dornenkrone gegen die ſchlecht geführte Herrſchaft; Tod gegen Tod; Finſterniß um des Lichtes willen; Begräbniß gegen die Rückkehr zum Staube und Auferſtehung für die Auferſtehung.‘

So verſtehen wir die tiefe, Alles umfaſſende, univerſale Bedeutung des Leidens Chriſti [2]. Was der Menſch geſäet, muß er ernten; die bittere Frucht der Sünde iſt herangereift, ſie muß gekoſtet werden. Ecce homo! ruft der römiſche Richter aus; er ahnt nicht den tiefen Sinn ſeines Wortes. Er iſt der Menſch im eminenten Sinne, der das ganze Geſchlecht, wie einſt Adam, zum zweiten Male in ſich vereinigt

[1] Orat. I. p. 11. 12.

[2] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XLVI. Art. 5.

... Siehe de
Gott den Gehorſam aufgeſagt
ſeinen Herrn und Gott! Sie
durch die Gaſſen der Stadt, v
Siehe der Menſch, der von Ra
verzeiht, keine Demüthigung
ſchlägt ihn in's Angeſicht, ſie
flechten eine Krone von Dorne
an und verhöhnen ihn [4]. Si
lüſtern nach der Welt begehrt
ihm die Augen, ſchlagen ihn a
und ſprechen: Weiſſage uns [5].
gleich zu werden verlangt, wiſſ
Herodes mit ſeinem Hofe vera
ſinnigen, bekleidet ihn mit einen
zurück [7]. Siehe der Menſch,
kennt! Pilatus gibt frei den
überliefert er der Schmach des
der da ſagt: Ich will meinen T
ich werde gleich ſein dem All
Knie und rufen: Sei gegrüßt,
der Menſch, der ſeinen Gott k...

beine [1], von der Fußſohle bis zum Scheitel war nichts Heiles mehr [2]. Siehe der Menſch, der ſein Herz hingegeben hat an die Creatur und den Schöpfer vergeſſen um des Geſchöpfes willen! Sie berauben ihn aller ſeiner Kleider und werfen das Loos über ſein Gewand [3]. Siehe der Menſch, deſſen Hände ſich ausſtreckten nach der Sünde und deſſen Füße wandelten auf dem Wege des Verbrechens! Sie kreuzigen ihn und durchbohren ihm Hände und Füße [4]. Siehe der Menſch, der ſein Leben geſucht und ſeine Seligkeit in der Sünde! Er ſoll des ſchmählichſten Todes ſterben [5]. Siehe der Menſch, der weichlicher Gaumenluſt fröhnte! Sie geben ihm Galle zur Speiſe und in ſeinem Durſt tränken ſie ihn mit Eſſig [6]. Siehe der Menſch, der Gott verlaſſen! Nun ſoll er empfinden die Todesangſt der Creatur, die ihren Gott verloren hat; um die neunte Stunde ruft er mit lauter Stimme und ſpricht: Eli, Eli, lamma ſabakthani, d. i. Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen! [7]

‚Iſt es möglich,‘ ruft hier Cyrillus [8] von Alexandrien aus, ‚daß das aus dem Vater geborene Wort himmliſcher Hülfe bedürftig geweſen ſei? Wie thöricht! — Als unſer Stammvater Adam das ihm gegebene Gebot übertreten und das göttliche Geſetz mißachtet hatte, gerieth die menſchliche Natur in einen Zuſtand von Gottverlaſſenheit, wurde mit dem Fluche beladen und dem Tode unterworfen. Als aber der eingeborene Sohn herniederkam, um das Gefallene wieder herzuſtellen, nahm er den Samen Abrahams an ſich und ward unſer Bruder. Da mußte zugleich mit jenem alten Fluche und dem eingedrungenen Verderben auch die Gottverlaſſenheit ein Ende nehmen, welche das Menſchengeſchlecht von Anfang an zu leiden hatte. Deßhalb ward er wie Einer

[1] Pſ. 21, 18. [2] Jeſ. 1, 6. [3] Pſ. 21, 19. Joh. 19, 23.
[4] Pſ. 21, 18. Joh. 19, 18. [5] Weish. 2, 20.
[6] Pſ. 68, 22. Joh. 19, 28. [7] Matth. 27, 46.
[8] L. c. p. 140.

ſpruch, o geheimnißvolle Ordn
und der Gerechte wird beſtraf
Verbrechen, und der Unſchuldig
was der Knecht verbrochen, Go
verſchuldet. Wie ſo gar tief ha
Sohn Gottes, wie ſo gar groß
ſchwänglich dein Mitleid! Wäh
biſt du voll Demuth; während i
du dich; während ich nicht geh
deinem Gehorſam meinen Ung
dienteſt; ich brannte vor Luſt,
ſchlug aus gegen den Stachel, i
meine Ungerechtigkeit und dein
König und mein Gott, dieſes A
was thue ich für dich?'

In der That, alle Feindſch
und alle That der Sünde von
hier geſammelt; Alles, was n
und Gotteshaß ſein wird bis a
holt nur ſein Leiden, hat dort
den Heiligen geſinnt iſt. Darum

den Hohn der Feinde und die ungläubige Verzweiflung des Mörders.

Es ist kein Glied am Leibe des Menschen, das nicht Sünde gethan, aber auch kein Glied am Leibe dieses Menschen, das nicht die Strafe gefühlt und getragen hätte. Keine Fiber der Seele, kein Affect des menschlichen Herzens war frei von Sünde, und darum hat Jesus an seiner Seele gelitten, was kein Menschenherz noch je erlitt; denn es legte der Herr auf ihn die Sünden Aller [1]. Er verzichtete auf den Beistand der Gottheit und hielt den Strom der Wonne, der ihm immer aus der Anschauung des Vaters floß, zurück, er wandte freiwillig seine Seele ab von Allem, was sie hätte trösten können, und entzog ihr den Einfluß höherer Kräfte, um die Bitterkeit des Schmerzes ganz zu kosten, den Kelch des unendlichen Zornes Gottes, den die Sünde gemischt und den er nicht zurückgewiesen, zu trinken bis auf die Neige [2].

---

[1] Jes. a. a. O.

[2] In aliis patientibus mitigatur tristitia interior ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est sibi proprium. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6. III. Qu. XV. Art. 9. ad 3: In nobis secundum naturalem ordinem potentiae animae mutuo se impediunt, ita scilicet quod cum unius potentiae operatio fuit intensa, alterius operatio debilitetur . . . Sed in Christo per moderationem divinae virtutis unicuique potentiae permittebatur agere, quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Ideo delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam.

S. th. III. Qu. XLVI. Art. 7: Si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est, totam animam Christi passam esse; nam tota essentia animae conjungitur corpori, ita quod tota est in toto et tota in qualibet parte ejus. Et ideo corpore patiente tota anima patiebatur. Prop. 13 damn. ab Innoc. XII: Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes.

den, Büßer, die zurückgefallen,
wohnheit, die harten Ketten
Täuſchungen, verführte Unſchu
Gott Fluchende und wild Verz
niedrigſten Luſt — das ſind di
reine, heilige, Gott und die Menſ
die in die furchtbare Bosheit
hinabſchaute, ſie in ihrer ganz
drängt auf ihn ein, es laſtet a
ihn [1], faſt als wären dieſe Mill
ſeine eigene Schuld. ‚Meine Se
furchtbaren Laſt, ‚iſt betrübt bis
über die Sünde iſt ſo recht d
ſeines ſtellvertretenden Leidens.
in einer Welt der Sünde die a
Menſchengeſtalt und leidensfähig
Gewicht der Schmerzen tragen,
dieſer heiligen Seele bringt. J
probe iſt die Folge und das S
Ehe er noch die Sünden an ſein
Kreuz, haben ſie auf ſeiner Se

was die Hülle des Körpers durchbricht, durch alle Poren bringt und mit einem dichten, blutigen Thau den Leib überrieſelt[1]. Wir fühlen, es iſt ein unerhörter, geheimnißvoller Vorgang, der hier ſich uns ankündigt; es iſt die große Opferthat der Verſöhnung, die hier ſich vollzieht; es iſt der Kampf mit dem Reiche des Böſen, es ſind die Geburtswehen der neuen Welt; es iſt die innerlichſte, gewaltigſte That, die je auf Erden vollbracht wurde. So beginnt ſein Leiden mit dem Angſtrufe, ſo endet es mit dem Schrei aus tiefſtem Gefühl der Gottverlaſſenheit; was in der Welt noch nie gelitten ward auf dem langen viertauſendjährigen Schmerzenswege der Menſchheit, das hat der Gottmenſch gelitten. ‚Blicket her und ſehet, ob ein Schmerz iſt wie mein Schmerz'[2]; kein Menſch hat den Schmerz empfunden, den er empfunden, kein Schmerz iſt ſo groß wie ſein Schmerz, der groß iſt und unergründlich wie das Meer[3]. Er iſt fürwahr der König der Martyrer, der da gekreuzigt wurde an ſeiner Seele wie an ſeinem Leibe. Er allein konnte ſolches dulden, weil ſein allmächtiger Wille ihm das Herz nicht brechen und die Seele nicht ſcheiden ließ, bis Alles vollbracht war. Er allein wollte leiden, Unermeßliches leiden, wie es des Menſchen Gedanken nicht denken und ſein Herz nicht ahnen mag, um

[1] Christus doluit pro peccatis omnium aliorum, qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit. Thom. Aquin. l. c. ad 4.

[2] Klagel. 1, 12.

[3] Klagel. 2, 13. Dico hujusmodi dolorem de peccatis hominum fuisse in Christo vehementiorem et intensiorem, quam sint omnes alii dolores de quibuscunque rebus, qui in hominibus vel angelis sunt vel esse possunt. Suarez in III. Div. Thom. Qu. XLVI. Disp. XXXIII. Sect. 2. Non licet nova passionum figmenta confingere, quia hoc neque temeritate carere potest, neque evidenti periculo falsitatis. Id. ibid. Sect. 1.

So hat der Gottmenſch die
zahlt und verſöhnt am Kreuze
und auf Erden [1]. Durch einen
dieſe Welt gekommen, und durch
iſt der Tod auf alle Menſchen
ſündigt haben. Wie aber durch
Alle zu Sündern wurden, ſo
des Einen Alle gerechtfertigt; d
war, da war die Gnade übermä
hat der Apoſtel das Myſterium
ausgeſprochen, und eben dadurch
niſſe der Religions- und Weltgeſc
ſchaft der Menſchennatur in un
zur natürlichen Gemeinſchaft de
daher das Bewußtſein einer ural

[1] Coloſſ. 1, 19.

[2] Röm. 5, 12. 19. 20. Christi
majus aliquid Deo exhibui
satio totius offensae humani generis
gnitudinem charitatis, ex qu
dignitatem vitae suae, qua
quae erat vitae Dei et hominis

so weit die Erinnerung reicht. Die Gemeinschaft der Gnade in und mit Christus, dem zweiten geistigen Stammvater und Haupte des Geschlechtes, wird für Alle, welche sein Verdienst frei im Glauben ergreifen und sich aneignen, der Grund der Gerechtigkeit und des Lebens; so ist sein Leiden und Tod, wie es seiner Menschheit die Herrlichkeit verdiente, Grund und Ursache unserer Erlösung und Seligkeit [1]. ‚Mit ihm waren wir gekreuzigt,' spricht Cyrill von Alexandrien [2], ‚da sein Leib für uns gekreuzigt ward, der gewissermaßen die ganze Natur in sich schloß, wie in Adam, da er verflucht ward, die ganze Natur dem Fluche unterlag.' Wie für das ganze Geschlecht die Gottentfremdung, der zeitliche und ewige Tod gegeben war in der Sünde des ersten Adam, so ist hinwieder dem ganzen Geschlechte in der Gerechtigkeit des zweiten Adam an sich und objectiv die Gerechtigkeit und das ewige Leben gegeben. Und wie jeder Einzelne, indem er durch den Naturverband außer der ursprünglichen Einheit und Gemeinschaft mit Gott steht, von Geburt aus in der Sünde ist und die Strafe der Sünde trägt, so wird durch den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Haupte und Quell der Gnade, im Glauben die Wiedergeburt vollzogen, der in Liebe thätig [3] uns die Heiligkeit, Gerechtigkeit und das ewige Leben bringt.

---

[1] Joh. 8, 51. Hebr. 2, 15. 1 Cor. 15, 54—58. ‚Nicht einen einzelnen Menschen hat er in seiner Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern die Menschheit.' Iren. C. haeres. III. 22. ‚Mit ihm,' spricht Origenes (C. Cels. III. 28), ‚begann die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, damit so die menschliche Natur vergöttlicht werde, und zwar nicht bloß in Jesu, sondern in Allen.' Cf. Gregor. Naz. Orat. XXX.

[2] Nov. Bibl. PP. ed. Mai. III. p. 13.

[3] Gal. 5, 6. Qui fecit te sine te, non te justificat sine te; fecit nescientem, justificat volentem. August. Serm. CLXIX. 11. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CXIII. Art. 3. 4. 5.

Grundgeſetze alles Organiſchen r
meinſchaft der Sünde, der Geme
Läugnung dieſes Grundgeſetzes d
und der auf ihr ruhenden Rever
Verdienſtes hat die alleräußerlich
der Menſchheit zur Vorausſetzung
Vielheit von Individuen ohne i
inneren Verband; in ihrer Conſe
Empirismus und Materialismus
nur eine leere, rein ſubjective Ab
und reale Unterlage erblickt. S
nalismus mit ſeinem Vorwieger
(Contrat social), welcher das Ji
heit losreißt und ganz auf ſich ſt
die chriſtliche Lehre von der Verſ
widerſpricht eben darum auch da
jeden Volkes, das ſich als Eines
jeden Familie; jenes erblickt in d
Jahrhunderte eben ſeine Geſchic
ſeiner Helden und großen Männ
zelne ſieht ſich vom Ganzen get

Liebe, deſto mehr fühlt er ſich Eins mit dem Ganzen, arbeitet, trägt, duldet er mit ihm, für es, an ſeiner Statt. Große Seelen leben nur und opfern ſich für ihre Familie, ihr Volk, ihr Vaterland. Aber die größte Liebe iſt in Chriſtus erſchienen; darum trägt er die Sünden und den Schmerz der ganzen Welt. ‚Wenn Jemand,‘ ſpricht daher Irenäus[1], ‚dem Herrn eine andere Subſtanz andichtet, ſo wird für ihn die Predigt von der Verſöhnung nicht mehr beſtehen; denn verſöhnt wird das, was einſt in Feindſchaft war. Nun aber hat der Herr durch die Gemeinſchaft mit ſich den Menſchen mit Gott dem Vater verſöhnt, indem er uns mit ſich verſöhnte, durch den Leib ſeines Fleiſches und ſein Blut.‘ Darum ‚erfüllte Chriſtus das Geſetz, indem er für die Menſchen Gott verſöhnte‘[2]. ‚Indem Jeſus,‘ ſpricht Athanaſius[3], ‚von dem Unſern das Gleiche an ſich nahm, und es ſtatt Aller dem Tode übergab, brachte er es dem Vater zum Opfer dar; und dieß that er aus Liebe zu den Menſchen, damit, indem alle in ihm ſtürben, das auf das Verderben der Menſchen gerichtete Geſetz aufgehoben würde, weil es ſeine Macht an dem Leib des Herrn erfüllt und ſo ſeine Geltung den Menſchen gegenüber hatte; und damit er andererſeits die dem Untergange anheimgefallenen Menſchen zur Unſterblichkeit zurückbrächte und durch die Gnade der Auferſtehung lebendig machte. . . Darum brachte Er den Tempel ſeines Leibes für Alle anſtatt Aller zum Opfer dar, um Alle von der Sünde zu befreien[4]. So iſt ſein Tod der Tod Aller, wie auch jetzt Alle in ihm herrſchen.‘ Das Geſammtwerk der Erlöſung faßt aber Athanaſius[5] zuſammen, wenn er ſagt: ‚Das Wort nahm einen ſterblichen Leib an, um in dieſem das Geſetz für uns zu erfüllen, das ſtellvertretende Opfer zu bringen,

[1] A. a. O. V. 14. [2] Derſ. a. a. O. IV. 8.
[3] De incarn. Verbi c. 8.
[4] Derſ. c. 20. Cf. C. Arian. I. 60. [5] A. a. O. c. 13.

vorsam zum Leben zurückführt.[1]

Dieß ist unsere Rechtfertigu
Kirche beschreibt; eine Erneuerur
durch derselbe wahrhaft gerecht
welche wie die Sonne die Nach
zugleich die Seele mit ihrem Gla
beginnt, in der Hoffnung und
dings ist sie nicht das Werk rei
da sie zugleich die eigenste, aus
quellende That des Menschen ist
Seele im Glauben, reuevollem
Hoffnung, bis das Herz ganz de
selbst getragen und bewegt, s
Geist, sie läuternd und heiligend
ungehemmt seine Liebe auszugieß
tes, die uns ganz mit Christus
die Seinen erkennt und wir ihn

---

[1] L. c. p. 146.
[2] Cf. Thom. Aquin. Summ.
[3] Concil. Trident. Sess. VI.

ender unserer Seligkeit bekennen [1]. So tritt Christus und seine Erlösung in den Menschen ein, wird in ihm der Quell

[1] Concil. Trident. Sess. VI. l. c.: Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Selbst Melanchthon spricht die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein unumwunden aus (Loc. theol. p. 108): Nos docuimus, justificari sola fide . . . opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse. Sie bedarf keiner Widerlegung (vgl. Trident. Sess. VI. Cap. 11, wo die wichtigsten Stellen aus der Schrift dagegen angeführt werden), da sie mit der Lehre von dem totalen Verderbniß des Menschen durch die Erbsünde, welche selbst Christus nicht hinwegnimmt, sondern nur zudeckt, welche aber kaum heutigen Tages ein protestantischer Theologe zu vertheidigen wagt, auf's Innigste zusammenhängt. ‚Die moderne gläubige Theologie,' klagt Philippi (Kirchliche Glaubenslehre. Stuttgart 1867. S. 203), kann sich selbst der Anerkennung nicht mehr entziehen, daß ihre Rechtfertigungslehre in principieller Uebereinstimmung mit der römischen oder mystischen Anschauungsweise stehe.' Es ist geschehen, bekennt Hase (Handbuch der protestantischen Polemik. S. 273), ‚daß protestantische Theologen unserer Tage und solche, die sich für Träger des reinen Lutherthums achten, als den seligmachenden Glauben gerade den in der Liebe thätigen beschrieben, und ihn einem vermeinten katholischen Dogma „der Rechtfertigung durch gute Werke" entgegenstellten.' ‚Die Bedeutsamkeit dieser Thatsache kann kaum allzuhoch angeschlagen werden. Auf der einen Seite stehen Luther, Melanchthon, Calvin, alle ihre Jünger, die protestantischen Bekenntnißschriften, die gesammte lutherische und calvinische Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie alle haben in der Bibel die Lehre, die wir der Kürze wegen Imputationslehre nennen, mit evidenter Klarheit ausgesprochen gefunden. Auf der anderen Seite steht die neuere und neueste Theologie, steht die ganze wissenschaftliche Exegese der Neuzeit und verwirft diese Lehre. Und dabei handelt es sich um eine Lehre, die von unermeßlichem Einflusse auf die ganze Gestaltung des christlichen Bewußtseins und des kirchlichen Lebens ist. So ist das materiale Princip der evangelischen Theologie von der Exegese und Dogmatik aufgegeben.' Döllinger, Kirche und Kirchen. S. 439. ‚Der Schade unserer Zeit fordert gebieterisch, daß die erneuernde Kraft des Glaubens und die Solidarität des Glaubens und

ſchichte als ein hohes, hehres
mitten in den Wirrſalen der
tung wie ein großes, tiefſinnig
er doch nie zu löſen verſtand
Vorbilder und Schatten jenes
reinen Hoheprieſters, der erſch

---

der Werke vorangeſtellt werde.' He
1867. S. 612. Mit dem Falle de
fides, dieſem Artikel der ‚ſtehender
ganze Lehrſyſtem in ſich zuſ
den Sacramenten, als bloßen Unter
denvergebung, es fällt der Grund,
deren zwei annahm — Taufe und A
lich erneuten Menſchen keine Gnade
rechtigung der Verwerfung der Kin
nicht den ‚Glauben ſtärken' kann (L
die Verwerfung der wirklichen Gege
Verwerfung der Beicht, da die bl
conscientiae) ohne Liebesreue weder
noch eine ſolche Löſung und wahrh
die Abſolution nur eine Erklärung
des Sündenerlaſſes ſein kann. Es f
des Reinigungsortes. Indem der

ſühnen Aller Schuld, ein prophetiſcher Ruf und die tröſtende Stimme Jenes, der ſeit der erſten Sünde geſprochen: Siehe, ich komme![1] Chriſtus iſt der allein wahre Hoheprieſter, den die Liebe des Vaters vom Himmel her zu uns geſendet[2]; nicht mit dem Blute von Böcken und Kälbern, ſondern mit ſeinem eigenen reinſten Blute iſt er eingegangen in das Heiligthum eines höheren und beſſeren Tempels, den Menſchenhände nicht gemacht, in den Himmel, wo er immerdar für uns fürbittet[3], nachdem er die Verſöhnung gewirkt auf ewig[4]. So iſt er der Mittler geworden des neuen Bundes[5]. Er iſt das Lamm, das da geſchlachtet iſt worden vom Anfang der Welt[6]. Und Der, vor deſſen Auge tauſend Jahre ſind wie ein Tag, ſah die Menſchheit an in Gnade als die zu Erlöſenden in Chriſtus, und indem ſeine Weisheit ihnen den kommenden Erlöſer offenbarte, erhob ſie den erſten Menſchen ſchon von ſeinem Falle[7]. Das Opfer in Israel war das Product dieſer Verheißung des kommenden Heils, die dem Geſchlechte geworden, und ſeiner nie mehr unterbrochenen Hoffnung, die erſt in der Zukunft ſich erfüllen ſollte; in ihm begann die erlöſende Thätigkeit, die von dem Mittelpunkte aus alle Zeiten umfaßt. Den Gerechten der Vorzeit, von ferne es begrüßend[8], war es ein Brunnen, aus dem auch ſie Heil und Gnade tranken; und das Blut, das auf Golgatha gefloſſen, ſtrömt hinüber zum Erſten der Sterblichen wie zum Letzten, in einer einzigen großen Opferung das Werk des Heils auf immer vollendend[9].

---

[1] Hebr. 10, 9. [2] Hebr. 12, 25.
[3] Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. 2. [4] Hebr. 9, 11. 14.
[5] Hebr. 8, 6. Gal. 3, 19. Hebr. 12, 24. [6] Offenb. 13, 8.
[7] Weish. 10, 2. [8] Hebr. 6, 13.
[9] Hebr. 10, 11. Gratia Dei, qua semper est universitas sanctificata Sanctorum, aucta est Christo nascente, non coepta et hoc magnum pietatis sacramentum tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui illud

Erde, es ist der große, einzi
Opfers Wohlgeruch steigt
Gnaden den Sohn zum Opf
herzigkeit [1] sein Blut annimm
Sünden und in Ansehung
Sohnes uns die Strafe erlä
Es war der Menschensohn,
hingegeben, in ihm darum
Geschlechts, hatte die Mensch
Opfer gebracht; es war dai
Liebeshingabe am Kreuze bra
Erlösers durchbohrt wurde,
neuem Leben in ihm, der be
erstehung.

Nun ist überfließende Ge
rechtigkeit gesühnt, die Mensch
endliche Genugthuung für
Christi ein unendliches Verd
Creatur alle Gnaden, Gottes

credidere promissum, quam qu
Serm. XXIII. in Nat. Dom.

Leben erkauft hat. So ſind wir ſein[1] aus zweifachem Grunde: denn er hat uns errettet vom Tode und in ihm und durch ihn iſt uns das neue göttliche, übernatürliche Leben geworden; denn im Hinblicke auf dieſen koſtbaren Preis, den der Sohn am Kreuze dem Vater darbot, und den er, eingegangen in das Allerheiligſte des Himmels, immer auf's Neue ihm darbringt, indem er ſtets vor dem Vater uns vertritt[2], werden wir vor ſeinen Augen der Gegenſtand der Auserwählung, trägt der Vater die Liebe, mit der er den Sohn liebt, auch auf uns über, erhebt er uns zur Würde ſeiner Kinder, gibt er mit ihm uns das Erbe.

Als wir vom Gebet und Opfer ſprachen, wie ſie ſich uns als Geſetz und Bedürfniß darſtellen ſchon in der Ordnung der Natur, da war es ein vierfacher Charakter, der uns in jedem Opfer erſcheint — das Bedürfniß der Anbetung, Bitte, des Dankes, der Verſöhnung; das will der Menſch ausſprechen, wenn er opfert ſeinem Gott[3]. Und das iſt nun in wunderbarer, vollendetſter Weiſe erfüllt. In ihm, der Prieſter iſt und Opfer zugleich, im Menſchenſohne bringt die Menſchheit Gott das vollkommenſte, höchſte, reinſte, wohlgefälligſte Opfer dar. Wo der Unendliche ſich ſelbſt verzehrt in der Opferflamme der Liebe, da wird Gott der ihm entſprechende Tribut gezollt; wo der eigene Sohn im Namen der Menſchheit und die Menſchheit im Sohne fleht, was ſollte da der Vater nicht gewähren? Wo der Eingeborene bis zum Tode ſich erniedrigt, da iſt ein Dankopfer dem Schöpfer der Welt und Spender der Gnade gebracht, das den Undank der ganzen Erde reichlich erſetzt. Und in Ewigkeit iſt er Prieſter, und durch alle Ewigkeiten flammt empor, vom Glanze der Verklärung umfloſſen, das himmliſche Brandopfer des Gott-

[1] 1 Cor. 3, 9.

[2] Hebr. 9, 11 ff. 1 Joh. 2, 1 ff. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XLVIII. Art. 1. 2.

[3] I. Bd. 1. Abth. S. 523 ff.

vereint ein Opfer des Lobes, der
durch alle Ewigkeit[3], höher, her
Opfer des Paradieſes war.

Nun iſt Chriſti Opfertod der
ſeres Glaubens, der Mittelpunkt a
thaten, das tiefe, unerſchöpfliche
digt. ‚Ich weiß nichts, als Jeſu
ten,‘[4] ſpricht der Apoſtel; ‚mit
heftet.‘[5] Seine Wunden leuchte
ſein Kreuz ſteht auf den Spitzen
Wege; es glänzt auf der Bruſt
niedere Hütte des Armen, es e
in's Leben und ſterbend umklam
auf ihm unſer brechender Blick;
gepflanzt auf unſerem Grabe. ‚E
ſpricht Tertullian[6], ‚beim Ei

---

[1] Hebr. 9, 14.

[2] Cyprian. Ep. II. 3: Quia videmus in aqua populum intelligi.

[3] Profecto efficitur, ut tota ip congregatio societasque Sanctorum, tur Deo per Sacerdotem magnum.

6. Gregor. Magn. Homil. XXII.

beim Ankleiden und Bade, bei Tiſch und im Zimmer, überall bezeichnen wir unſere Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes,' dem Zeichen der Niedrigkeit und der Schmach, der Bitterkeit und des Todes, dem Unterpfand der Erlöſung, des Lebens und Heiles. ‚Dieſes Kreuz,' ſchreibt der hl. Chryſoſtomus[1], ‚kann man überall prangen ſehen, in den Häuſern, auf den Märkten, in den Einöden, an den Wegen, auf den Bergen, im Meere, an den Schiffen und auf den Inſeln, an den Betten, auf den Kleidern, auf den Waffen' u. ſ. w. Der hl. Paulinus überſandte als höchſte Koſtbarkeit dem Sulpicius Severus[2] ein Theilchen von ſeiner Kreuzespartikel. ‚Schäme dich nicht des Kreuzes,' ſagt Cyrill[3] von Jeruſalem, ‚ſondern bezeichne öffentlich Deine Stirne damit, auf daß die Dämonen zitternd entweichen, wenn ſie dieſes Zeichen erblicken.' Darum ſegnet der Prieſter, mit der Hand die Kreuzesform bildend; denn aus dem Kreuze iſt aller Segen. Das Kreuz iſt der wahre Baum der Freiheit, der uns in unſerem tiefſten Innern und auf immer frei gemacht — aber auch das Zeichen, das Vielen zum Falle wird, die Den verſchmähen, der daran gehangen. Und die freie Hingabe in den Tod dieſes irdiſchen, ſinnlichen, nichtigen und vergänglichen Lebens und die Gemeinſchaft ſeines Leidens bildet nun das höchſte und einzige Princip der chriſtlichen Moral. Wir wiſſen, daß unſer alter Menſch mit ihm zugleich gekreuzigt iſt, daß wir fürder nicht mehr der Sünde dienen[4]. ‚Ihr ſeid geſtorben und euer Leben iſt mit Chriſto verborgen in Gott'[5], ‚begraben mit ihm durch die Taufe zum Tode[6]; aber wie Chriſtus auferſtand von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, ſo ſollen auch wir im neuen Leben wandeln.' ‚Und wenn Chri-

[1] Hom. XLIV. in Matth. n. 4. Contr. Jud. ac Gent. n. 4.

[2] Ep. I. Magnum in parvo munus, munimentum praesentis, pignusque futurae salutis.

[3] Catech. IV. 10; X. 19; XIII. 4.

[4] Röm. 6, 6. [5] Col. 3, 3. [6] Röm. 6, 4.

Reiſenden beladenen Schiffe
der Nähe der echinadiſchen I
und das Schiff habe ſich den
ſchen Meeres zwiſchen Leukad
als die Meiſten gewacht, habe
her eine Stimme hören laſſen,
mann des Schiffes, gerufen;
und den wenigſten der Mitſ
kannt. Er habe zweimal geſ
geantwortet. Darauf habe die
gerufen: Wenn du in die Ni
dieß für ein Ort iſt, weiß mc
große Pan geſtorben ſei. Thai
er an dem bezeichneten Orte
Befohlene ausrichten. Da er n
habe er vom Hintertheil des
wendet, laut gerufen, wie ihm
Pan geſtorben ſei. Kaum al
erſchollen, ſo ſei ein großes G
ſondern wie von Vielen, dortl
ſei dieß augenblicklich bekannt

den Tod und war das Ende der Herrſchaft deſſen, der die ‚Gewalt des Todes‘ [1] hat. Und ſeine grauenvollen Myſterien und blutigen Sühnopfer waren nun aufgehoben, weil in Ihm und durch Ihn in ihrer wahren Bedeutung erfüllt.

Als das Chriſtenthum daher die Vollbringung des Opfers, des einen, allgemeinen, immer dauernden, überaus heiligen und göttlichen Opfers ankündigte, wurde in der ganzen Welt nicht ein Laut des Erſtaunens vernommen. Man hätte ſagen können, es hat das Geſchlecht in dieſer Glaubenslehre ſeine uralten Erinnerungen und ſteten Hoffnungen wieder erkannt. Wie darum die Idee Gottes als des abſolut nothwendigen Weſens alle andern Weſen erklärt und ihren letzten Grund enthüllt, ſo erklärt das chriſtliche Opfer ſämmtliche Opfer der alten Welt und enthüllt uns den gemeinſamen Grund, aus dem ſie alle hervorgegangen. Es läßt uns erkennen, warum der Menſch auf Erlöſung hoffte durch ein Schlachtopfer, das an ſeiner Statt die Strafe trug; warum die Welt lange vor dem Ausſpruch des hl. Paulus [2] den Glauben in ſich trug, daß ‚ohne Blutvergießung keine Sündenvergebung möglich ſei; warum die dem Opfer geweihten Thiere rein ſein mußten; warum in Folge eines verhängnißvollen und doch auf tiefer Wahrheit ruhenden Irrthums die Menſchenopfer nothwendig erſchienen; warum alle dieſe Sühnopfer für ungenügend galten; warum endlich das Menſchengeſchlecht im freiwilligen Tode ſein Heil und Leben ſuchte [3]. Das Kreuz des Erlöſers hat alle dieſe wunderbaren Probleme aufge-

[1] Hebr. 2, 14. [2] Hebr. 9, 22.

[3] Auf dem Princip der Freiwilligkeit beruhten im Grunde alle blutigen Opfer; ein freiwillig ſich darbietendes Opfer galt immer als das beſte und angenehmſte. Selbſt bei dem Opferritus der Thiere trat dieß hervor. Auf das willige Verhalten des Opferthieres wurde großer Werth gelegt; ſchritt es bereitwillig zum Altare, ſo galt dieß für ein beſonders günſtiges Zeichen. Cf. Macrob. Sat. III. 5. p. 15. Vgl. oben S. 588.

Besiegung der Sünde noch herrliche
seine Liebe sich offenbare, seine We
in der Schöpfung dieß geschehen
wunderbarere Eigenschaft der göttli
Geschöpfe entgegenstrahle, die diese
kannt hätte, seine unendliche Barm
spendet, zum Opfer sich hingibt, da
damit offenbar werde das höchste
ward zur Ohnmacht, die Stärke
heit dem Aussatze gleich, das Leber

Darum ließ Gott die Sünde
zu schaffen, als die erste Schöpfung

---

[1] Vgl. Gerbet, Betrachtungen übe
Deutsch. Sulzbach 1830. S. 49. Hiera
sicht in den Entwicklungsgang unserer
theorien. Die socinianisch-rationalisti
nungstodes Christi ruht wesentlich auf
Gerechtigkeit, welcher durch die Strafe
soll. Letztere sinkt dann herab zu einem
wehr, der Abschreckung und Bes
tiefste Bedeutung ist verloren gegangen
Strafgewalt des Staates ruht, ist diesem
weggezogen. Wenn der Tod Jesu nic
Gerechtigkeit, sondern er nur gestorbe

lösten. Denn aus einem Sünder wieder einen Gerechten ſchaffen iſt mehr als Himmel und Erde in's Daſein rufen, ſagt Auguſtinus[1]. Er ließ die Sünde zu, um durch den Eingeborenen, der im Schooße des Vaters iſt, ſein Herz voll Liebe, Mitleid und Erbarmen aufzuthun, in das der Menſch anbetend blicke, damit ſo der Sohn unendlich nahe unſerem Herzen werde, ſchöner in ſeiner Schwäche als in ſeiner Stärke. ‚Gehet hinaus, ihr Töchter Zions, und ſchauet den König mit ſeiner Krone, womit er gekrönet ward am Tage ſeiner Vermählung.‘[2] Gerade darin offenbart Gott ſeine ewige Weisheit und Macht, daß er dem Böſen die Möglichkeit nicht nimmt, eine Zeitlang frei ſich zu entfalten und ſcheinbar zu behaupten, daß aber das Böſe treten muß in ſeinen Dienſt, um Werkzeug zu werden ſeines Willens, dem nichts widerſteht, zur Durchführung des Planes, den ſein Rathſchluß von Ewigkeit entworfen. Wie Chriſtus ſcheinbar erliegend durch ſeinen Tod den Tod beſiegte, ſo muß das Böſe immer, ſelbſt wo es ſiegt, dem Guten überwunden dienen. Darum hat Gott das Geſchlecht nicht vernichtet nach der Sünde, wohl aber aus dem Geſchlechte ſelbſt und auf Grund der natürlichen Gattungseinheit die Erlöſung hervorgehen laſſen. Glücklich darum die Schuld, die einen ſolchen Erlöſer uns gebar!

[1] In Joan. Tract. LXXIV. 14. [2] Hohes Lied 3, 11.

Werke von Dr. Franz Hettinger.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Der Kampf der Kirche in der Gegenwart. Zwei Predigten, gehalten in der deutschen Nationalkirche Sancta Maria de Anima zu Rom. 8°. (28 S.) 30 *Pf.*

Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles. Zugabe zu den drei früheren Auflagen der Apologie des Christenthums. 8°. (II u. 203 S.) *M.* 1.60.

David Friedrich Strauß. Ein Lebens- und Literaturbild. 8°. (72 S.) 80 *Pf.*

Die Göttliche Komödie des Dante Alighieri nach ihrem wesentlichen Inhalt und Charakter dargestellt. Ein Beitrag zu deren Würdigung und Verständniß. Mit Dante's Bildniß. 8°. (XII u. 586 S.) *M.* 5; elegant geb. in Halbleder mit Carminschnitt *M.* 6.

„Wie alle Arbeiten aus Hettingers Feder, so ist auch die vorstehende durch gründliche Gelehrsamkeit und lichtvolle Darstellung ausgezeichnet. Der Verfasser erscheint besonders zur Würdigung der Göttlichen Komödie berufen, und man merkt es ihm auf jedem Blatt ab, daß die Ehrfurcht, Liebe und Bewunderung, welche er dem Dichter entgegenbringt, dem ganzen Manne gilt, daß der Standpunkt, von welchem aus Dante sein Gedicht geschrieben hat, auch dem Verfasser der höchste ist."

(Theol. Lit.-Zeit. v. Schürer. 1881. Nr. 20.)

Die „Krisis des Christenthums", Protestantismus und katholische Kirche. 8°. (VIII u. 149 S.) *M.* 1.50.

Die Wissenschaft betet. Predigt bei der Feier des dritten Säcularfestes der Universität Würzburg. gr. 8°. (19 S.) 40 *Pf.*

Dreifaches Lehramt. Gedächtnißrede auf den Heimgang des hochwürdigsten Herrn H. J. D. Denzinger, Doctors der Philosophie und Theologie, Consultors der Congregation de propaganda Fide pro rebus Orientalium zu Rom, Ehrenmitgliedes der theologischen Facultät an der Hochschule zu Wien, öff. ord. Prof. der Dogmatik an der Universität Würzburg, gehalten in der Universitätskirche zu Würzburg bei dem academischen Trauergottesdienste den 22. Juni 1883. 8°. (24 S.) 30 *Pf.*

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aus

Welt und Kirche.

Bilder und Skizzen

von

Dr. Franz Hettinger.

Vollständig in zwei Bänden. 8°. (XIV u. 939 S.) *M.* 7.

Erster Band: Rom und Italien. 8°. (VIII u. 472 S.) *M.* 3.50.

Inhalt: Vorwort. — 1. Im deutschen Collegium zu Rom. — 2. Von Rom nach Assisi und Portiuncula. — 3. Siena und Fra Bernardino Ochino. — 4. An drei Gräbern. — 5. Nach zehn Jahren. Erinnerungen aus der italienischen Revolutionszeit 1859—1869. Erste Periode. — 6. Nach zehn Jahren. Erinnerungen aus der italienischen Revolutionszeit 1859—1869. Zweite Periode.

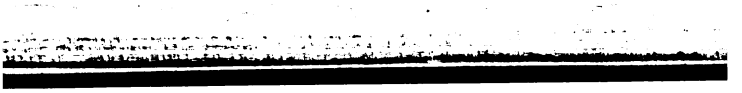
Zweiter Band: Deutschland und Frankreich. 8°. (VI u. 467 S.) *M.* 3.50.

Inhalt: Deutschland. — I. Bilder aus den Alpenländern. — 1. Aus dem Gasteiner Thale. — 2. Aus Nordtirol — 3. Aus Südtirol. — 4. Der Curat in Tirol. — 5. Ein Verein in Tirol. — 6. Kirche und Bildung in Tirol. — 7. Die Bäder in Tirol. — 8. Eine Primizfeier in Meran. — 9. Ad montes. — II. Wanderungen durch den Thüringer Wald. — III. Mit Alban Stolz durch den Schwarzwald. — IV. Auf dem heiligen Berge. — Frankreich. — I. Paris. — II. Der Clerus in Paris. — III. Die Wohlthätigkeit in Paris. — IV. Die Königsgräber in St. Denis.

Jeder Band ist einzeln käuflich.

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.



3 2044 073 505 919

HETTINCER, Franz
Apologie des
Christenthums.

BT
1101
.H5
1885
v.2
pt.1